تأصيل وتعريف

جذور التراث:

- إحدى إصدارات النادي الأدبي الثقافي بجدة.
- فضاء معرفي يهتم بالتراث في كل مجالاته وآفاقه.
- تصدر بشكل دوري «كل أربعة أشهر» إن شاء الله.

جذور التراث:

- تسهم في استنطاق تراثنا الخالد، والانفتاح على المناهج والنظريات الحديثة.
- تنفتح على جميع الحقول المعرفية والفكرية والعلمية والأدبية والتاريخية واللغوية في ثقافتنا وحضارتنا العربية والإسلامية.
- تعرف بالكتب والرسائل العلمية المختصة بالتراث «عروض ومراجعات».
- تقف على رموز الثقافة المعنيين بالتراث من المعاصرين وقفات تحية واعتبار.

جذور التراث:

- ترجو من كتّابها أن تكون الدراسات والأبحاث متعلقة بالتراث ومكتوبة باللغة العربية. ومرقومة على الحاسب الآلي «على شكل أقراص مضغوطة CD» أو ترسل من خلال موقع النادي الإلكتروني: Judhur@adabijeddah com.
- يحق لهيئة التحرير اختصار الموضوعات المطولة، وتعديل ما يمكن تعديله في نص الدراسات والبحوث التي تصل إلى المجلة.
- أن لا تكون الدراسات والأبحاث منشورة من قبل أو مقدمة للنشر في جهة أخرى.

هيئة التحرير

تقديـم

لعله من المحزن والمؤسف أن تجد كتب أو مجلات الزينة، وطهي الطعام، وقراءة الأبراج، والأدب الرخيص، تجد سوقاً رائجة عند البعض في الساحة الثقافية والفكرية في عالمنا العربي، وقد يقول معترض: إن الغرب يوجد به مثل هذا الضرب من الكتابة ولم يؤثر ذلك في عطائه الفكري، ولابد من جلاء وتوضيح مثل هذا الأمر، فالغرب في البداية عكف على قراءة التراث العربي والإسلامي الذي مثل حلقة هامة في العصر الوسيط بين تراث الأمم الأخرى وما أضافته إبداعات الحضارة العربية والإسلامية إلى هذا التراث وبين الحضارة المعاصرة، ولاتزال دور البحث في الغرب تمد مجتمعاتها بالإنتاج الفكري الجاد الذي هو الأساس في صناعة الثقافة الغربية المعاصرة وقدرتها على الاستمرار – رغم الكثير من السلبيات – بينما يشهد العالم العربي مصرع الدوريات الثقافية الجادة لأسباب عدة منها «العجز المالي وانكماش سوف قرائها والذي وصل إلى ذروته بتوقف مجلتي الرسالة والثقافة عن الصدور عامي 1952 و1053م أي قبل ما يقرب من نصف قرن من الزمن». «انظر: د. صلاح عيسى، الدوريات الثقافية ومشروع النهضة العربية، كتاب العربي، 69، يوليو/2007م».

وإذا كان من عادات الغربيين الحميدة هو الاطلاع والقراءة، فالصحف الرصينة في بريطانيا مثل «التايمز» و«الجارديان» و«الديلي تلغراف» و«الصنداي تايمز» و«الأوبزرفر» يصل توزيع بعضها إلى المليون والبعض الآخر إلى الأقل من المليون – مما يعني ارتباط الفرد الغربي بعادة القراءة وعدم استبدالها بعادات أخرى أقل نفعاً وجدية، فإنه من المؤسف أن نجد الإحصاءات التي صدرت عن منظمة اليونسكو UNESCO، والتنمية للأمم المتحدة UNDP تشير إلى تدهور خطير في معدل القراءة لدى العرب بشكل عام بحيث أن الخط البياني الهابط يكاد يصل إلى أوطأ مستوى في العالم أجمع أي بعدل كتاب واحد لأكثر من 30000000 شخص في المنطقة الغربية، كما تشير الدراسات التي نشرتها اليونسكو/ بيروت عام 1996م حول القراءة في العالم العربي من ورق في صناعة الكتب – أي كتب – يكاد يوازي ما تستهلكه دار نشر أوروبية واحدة. «انظر: شوقي عبدالأمير، أزمة القراءة ومستقبل الهوية العربية في مطلع الألف الثالث الميلادي، كتاب العربي، العدد 69، يوليو 2007م».

ولعل الأمر يعود في بعض خلفياته إلى الوضع الحضاري الذي تعيشه الأمة العربية منذ أكثر من قرن من الزمن ولم تفلح كثير من مشاريع النهضة في إصلاحه أو التخفيف من حدة سلبياته ولابد من وضع خطط ثقافية متكاملة حتى تتعود الأجيال

الصاعدة على القراءة الجادة وتضع حداً فاصلاً بين أوقات العادات الإيجابية الجادة وفي مقدمتها القراءة والحوار والقبول بالرأي الآخر وبين العادات السلبية التي تميل إلى اللهو والتكاسل ووصل الأمر بنا إلى إقصائية شديدة يمارسها ما يمكن الإشارة إليه بأقصى اليمين وأقصى اليسار وكلاهما ضَرَّ ضرراً بالغاً بمسيرة الأمة حضارياً وفكرياً وثقافياً، ولابد أن يعي القائمون على المناهج التعليمية في بلادنا العربية بأنه من دون تعويد الطالب أو الناشئ على قيم ذاتية سامية من مثل القبول بالآخر إن كان هذا الآخر يعيش في المنزل المجاور والقريب أو كان بعيداً ومن خلفيات حضارية وثقافية مختلفة فإنه لا يمكن للأمة بدون هذا الوعي الحضاري أن تنهض من كبوتها الثقافية المزمنة.

وفي هذه الدورية - **جذور** - والتي تسعى لمقاربة التراث بمناهج ملائمة ومتعودة من دون إغراق في المصطلحات التي تحتاج لشروح وهوامش - فيضيع النص معها أو تلفه عباءة المصطلح الغامض ولا تكاد تبين عنه، وإن ما هو مقبول وناجح من هذه المناهج هو ما لا يؤثر على فهم القارئ أو يشوش ليه فتكون النتيجة أن ينفض يديه عنه ويبحث عن بديل آخر قد يكون مما أشرنا إليه في بداية المقدمة من الكتب والمجلات الرخيصة والهزيلة - معاً - وقد تنوعت البحوث التي يضمنها هذا العدد من مجلتكم «**جذور**» التراث بين الديني والتاريخي والفلسفي والعلمي التطبيقي واللغوي والنحوي والأدبي، إضافة إلى قراءة واعية في كتاب هام أصدره مركز البحوث العلمية بجامعة أم القرى وهو «المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية» للإمام الشاطبي آخذين في الاعتبار توجه بعض مراكز البحوث في العالم الغربي لدراسة علم مقاصد الشريعة الذي كان للعالم الكبير الطاهر بن عاشور - رحمه الله - دور في نفض الغبار عنه، وإن الأمة في مسيرتها الراهنة التي تتعرض لهجمة شرسة من البعيدين عنها وبعض الأقربين لهي في أمس الحاجة للكشف عن هذا العلم وأهدافه وغاياته وضوابطه.

وإننا لنشكر - هيئة التحرير في هذه الدورية - للباحثين العرب تعاونهم معنا وتقديمهم لإنتاجهم الرصين وإبداعاتهم الفكرية القيمة، مؤملين بذلك تواصل الباحثين العرب مع بعضهم البعض وإنها لغاية سامية أن توحد الثقافة العربية بين أبنائها في جميع حواضر العالم العربي الإسلامي ومراكز وهيئات بحوثه المتخصصة، كما نشكر القراء الذين بعث بعضهم إلينا بشيء من إنتاجه أو إبداعه الذي سوف يحظى لدى أسرة المجلة بالرعاية والاهتمام آمين من الجميع أن يغضوا الطرف إن قصرنا في حقهم أو تأخرنا في الرد عليهم، وإن لنا في حسن ظنهم وكريم تعاملهم عزاء وسلوى ومسرَّة. والله ولي التوفيق.

رئيس التحرير

د. عاصم حمدان

من تراثنا المعرفي

قراءة في التفسير الديني للتاريخ بين الفكر الإسلامي والغربي

إبراهيم بن يوسف الأقصم(*)



مقدمـــة:

إن استقراء التاريخ وفق منهجية إسلامية أصبح ضرورة ملحة وحاجة ماسة خاصة في هذا العصر الذي انتشر فيه الجدل (البيزنطي) والسفسطة الفكرية. فالتاريخ ليس مجرد سرد للأحداث؛ إنما هو نقد وتفسير واستنباط وقراءة لما بين السطور، فلابد أن يقدم كدروس تربوية يستفاد منها، لبناء الفرد المسلم بناءً صحيحاً، وتغذية الأمة المسلمة؛ وفق تصورات شرعية. قال الله تعالى: **﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾**[1].

في هذا البحث سيكون الحديث منصباً على التفسير الديني للتاريخ – مقارنة بين المنهج الغربي والمنهج الإسلامي –، مع تقديم نماذج للانحرافات الفكرية، أو فساد التصور في تفسير التاريخ. كما يركز على سير حركة التاريخ،

(*) باحث سعودي.

وعلاقة القرآن بالتاريخ، والسنن الربانية في سقوط الدول، والضوابط التي صاغها المؤرخون والمفكرون في منهجية التفسير الديني للتاريخ.

توطئـــة:

إن تفسير التاريخ، وربطه بالجانب الديني، أو بالسنن الربانية أمر تصدى له القلة من المؤرخين، ومن تأمل الكتابات التاريخية عند المسلمين يجد أن جهد المؤرخين الأوائل انصب على الجمع والترتيب. وأن جهودهم في القرون الثلاثة الأولى انصبت على الرواية التاريخية من حيث النقل والسند، فغاب النقد أو التفسير التاريخي[2]؛ ولعل ظروف تلك الفترة كانت الأنسب لهذا الجهد، فمتطلبات تلك الفترة تتطلب الجمع والتقميش، خاصة المؤرخين. فتُرك أمر النقد للفقهاء والمحدثين الذين استفادوا من التاريخ واستنبطوا من خلاله قواعد فقهية.

ومن أبرز من أعطى قضية تفسير التاريخ بعداً واضحاً، هو المؤرخ والمحدث ابن كثير (ت 774) الذي لا تخلو كتاباته من النقد والربط بالسنن الربانية.

ويكاد يجمع أهل الفكر التاريخي أن ابن خلدون (ت 808هـ) صاحب المقدمة، أكثر من قدم تفسيرات دينية وسنن ربانية في مجال الحضارة والعمران وقيام الدول وسقوطها[3]. بل يسميه البعض أستاذ علم الاجتماع الأول.

وفي العصر الحديث والمعاصر، ظهرت مؤلفات تحاول فلسفة التاريخ وفق أسس وقواعد شرعية، للرد على كتابات ونظريات الغربيين العلمانية والملحدة[4].

مفهوم التاريخ وأهميته:

التاريخ في اللغة: الإعلام بالوقت، وقد وردت كلمة التاريخ عند العرب قالت تميم: «ورخت الكتاب توريخاً»، وقالت قيس: «أرخته تأريخاً»[5].

واصطلاحاً: اختلف العلماء في تحديد تعريف جامع له. ولعل من أشمل التعاريف له، ما ذكره ابن خلدون وسيد قطب من أن التاريخ هو العلم الذي يفسر الأحداث ويحللها ويربطها للوقوف على أهدافها ومعرفة ثمراتها والاستفادة منها مستقبلاً. فلم يعد التاريخ مجرد علم يبحث في أخبار الأمم الماضية(6).

وأهمية التاريخ لا تخفى على كل ذي بصيرة، فقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى أهميته قائلاً: «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك»(7).

وللتاريخ فوائد عديدة منها: أنه يُكسب الإنسان حصانة فكرية ضد الخرافات والأساطير، ويسهم في تثبيت العقيدة الإسلامية وترسيخها، ويساعد على التخلق بالفضائل والنفور من الرذائل، كما يساهم في إيقاظ الوعي الإسلامي لمقاومة أعداء الإسلام، كما أنه يساعد الناس على الاستفادة من تجارب الآخرين»(8).

وأما فلسفة التاريخ فيقصد بها: معرفة الروابط التي تربط بين الأحداث والوقائع المتفرقة ودراستها؛ لتبيين دوافعها ونتائجها، واستخلاص السنن والنواميس الإلهية من خلالها، والاعتبار بالدروس والعظات التي فيها. وهي مرحلة تأتي بعد التحقيق والنقد للأخبار مما ثبت من الوقائع(9).

أولاً: التفسير الديني للتاريخ (قبل الإسلام):

عندما فقدت الأديان في العصور القديمة أصولها، أصبحت فريسة العابثين والمتلاعبين، فجميع الديانات أفلست وحُرِّفت وصارت بلا روح إلا بقية لا تذكر، فقد طُمس نور المسيحية في القرن الأول الميلادي على يد بولس اليهودي الأصل صاحب فكرة: عيسى ابن الله، وجاء بعده الإمبراطور الروماني قسطنطين

الذي جعل المسيحية مزيجاً من الخرافات اليونانية، والوثنية الرومية، والرهبانية. وكان من خلال ما صدر قرارات عن مجمع نيقية سنة 325م أجبرت الناس على اعتناق عقيدة التثليث (الله والروح وجبريل)، أو ما يعرف بالكاثوليكية[10].

طغت على الكتابات التاريخية قديماً الجانب الديني البحت، فدخلت عليه الخرافات والطقوس فاختلطت الحقيقة بالخيال، وقدمت للأجيال بقوة التكرار على أنها صحيحة. فقد كان الإغريق (اليونان) يجعلون الآلهة تتدخل في أعمال البشر بلا انقطاع، في كل صفحة من قصص هوميروس تبصر تدخل آلهة الأولب. وفي العهد الروماني كان المؤرخ يقدم التاريخ بأسلوب خطابي تطغى عليه تأثيراته وزياداته، حتى يضيف للأبطال ما لا يقولوه. كما أن المؤرخين خلطوا الآلهة بحوادث البشر؛ وليس أقل من هذا، ظهور الرب (المسيح) في الكتب اليهودية. وبعد انتصار النصرانية على الوثنية - رغم تأثرها - ظهر مبدأ لاهوتي خالص في التاريخ يتحرك قرناً بعد قرن. فكان اللاهوت[11] هو الذي يسيطر على الروح البشرية ويوجهها ويطبع جميع الآراء بطابعه. وكان يُنظر للمسائل الفلسفية والسياسية والتاريخية من الوجهة اللاهوتية دائماً. فالروح اللاهوتية هي الدم الذي جرى في عروق العالم الأوروبي آنذاك، فقضى ذلك على علم التاريخ الذي أصبح سجلاً حافظاً لأفعال الإله نحو الإنسان، فكسوه بذلك وقاراً لم يعرف من قبل[12].

وعندما تسلمت الكنيسة سجل التاريخ، بقي في أيدي القساوسة والرهبان ألف سنة تقريباً، ومنذ أن تنصر الإمبراطور البيزنطي قسطنطين (306-337م)، أصبح التاريخ خاضعاً ومسخراً للاهوت وأغراضه، مشحوناً بالخوارق والخزعبلات؛ ففقد التاريخ حاسة النظر إلى الأشياء بموضوعية، ولم يضعها في موضعها الصحيح. فأصبح التاريخ عند رجال الدين ما هو إلا الخطيئة الأصلية والسقوط، والعذراء والخلاص[13]. أي أنهم يرمون حملهم

ووزرهم على خطأ آدم وحواء عليهما السلام، ثم أنهم يرمون عيسى وأمه مريم عليهما السلام بتهم الزنى.

وعلى كل حال؛ ورث الفكر الأوروبي في العصور الوسطى هذا الإرث التاريخي المؤسف، فأصبح يتصور الثبات في كل شيء، في الكون والحياة والسياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق[14]. فلا مجال للتغيير.

ومن أمثلة ذلك التعسف العلمي الذي ظهر على رجال الكنيسة، فقد عاقبوا كل من قدم معلومات تاريخية، أو جغرافية، أو فلكية، تخالف ما هو في أديرتهم وكنائسهم، واعتبروا من قال بشيء يخالف ما تعارفوا عليه ملحد زنديق. فقد أحرقت الكنيسة، العالم جردانو برونو (1600م) الذي نادى بنظرية كوبرنيق (1543م) حول حركة الأجرام السماوية. كما عاقبت الكنيسة العالم الإيطالي جاليليو (1642م) الذي قال بدوران الأرض[15].

ثانياً: التفسير الديني للتاريخ عند الغرب في العصر الحديث:

ظهرت في العصر الحديث (القرن التاسع عشر الميلادي تقريباً) عدة مدارس غربية في تفسير التاريخ[16] تأثرت بواقعها الاجتماعي وبيئتها الثقافية، فقدمت فلسفة للتاريخ وفق نظرتها ومنهجها ونظرياتها، فكان العامل المشترك بينها هو رفضها للتفسير الديني للتاريخ؛ وبررت ذلك بأنه (خرافات وأساطير).

ويمكن القول أن رفض الفكر الأوروبي في العصر الحديث للجانب الديني؛ يعود لعاملين رئيسيين: الداروانية[17]، ورجال الدين بالكنيسة الذين قدموا صوراً سيئة في الفكر والعلم[18].

ولا شك أن لجهل رجال الدين، وانطماس بصائرهم، واستغلالهم للناس بصكوك الغفران؛ جعل عند الأوساط المثقفة وغيرها نفوراً من الدين[19]. كما أن هناك عوامل أخرى أثرت على الفكر الغربي الحديث، مثل الثورة الصناعية،

وظهور الفلسفات البرجماتية والمادية والماركسية والليبرالية التي أثرت على بنية المجتمع الأوروبي فحطمت الكثير من القيم والتقاليد، ناهيك عن ظهور العلمانية في مفهومها الواسع: «فصل الدين عن الحياة». فظهرت المقولة المشهورة: «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله». ومما يؤكد ذلك؛ أن مؤرخ الحضارة الألماني (بور كار) يرى أن الفصل بين الدين والدولة والحضارة، من أهم الأمور للتحرر من الأسطورة»[20]. أي: (الدين).

وعلى كل حال فقد ظهرت نظريات عديدة في القرن التاسع عشر الميلادي الذي سماه المؤرخون: (قرن التاريخ)؛ لأن مؤرخي هذا القرن أعادوا كتابة ما كتبه السابقون وفق منهجية فلسفية، محاولين إيجاد قوانين ثابتة للتاريخ، تقابل قوانين العلوم الطبيعية، لكنهم عجزوا[21].

وهذه التجارب الأوروبية المتلاحقة في عالمي الفكر والحياة، أخذت تبحث عن المبررات والحجج، لتقويم المسيرة البشرية دون النظر أو الالتفات للتجارب التاريخية السابقة[22].

خلال هذه الفترة ظهرت فلسفات وأيديولوجيات وأفكار في معظمها ترفض التفسير الديني للتاريخ. وظهرت عدة مدارس تاريخية حاولت تأطير التاريخ بفكرها، أو تصبغه بصبغتها فذهبت تلوي عنق الأحداث لتتفق مع أيديولوجيتها. ومن أبرزها: المدرسة المثالية، والتي تنسب لهيجل الألماني (1770-1831م) الذي يرى أن التاريخ حركة جدلية تبدأ بظهور فكرة ثم تظهر فكرة ضدها، فيحدث الصراع. أما المدرسة المادية وتنسب لكارل ماركس اليهودي (منتصف القرن 19م) فكانت تربط حركة التاريخ والأحداث بالجوانب المادية وترفض أثر الأديان والمذاهب. أما التفسير الحضاري للمؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي صاحب كتاب: دراسة التاريخ (1921-1961م) فهو يحاول التوفيق بين الجانب المادي والجانب الديني لكن بنظرته العلمانية[23]. كما ظهرت

تفسيرات في حركة التاريخ تتعلق بالدور البيئي أو العرقي أو التفسير الجنسي كمحرك للسلوك كما هو عند اليهودي سيجموند فرويد (1856-1939م)[24].

ورغم أن جميع المذاهب والنظريات الغربية السابقة ترفض التفسير الديني؛ لكنها لا تخلو جانباً من الصحة في تفسير الأحداث، فلا يمكن رفضها بالكلية، أو قبولها بالكلية، إنما تشترك جلها في رفض التفسير الديني للتاريخ؛ مما يؤكد أن معظم أوروبا أصبحت علمانية الفكر والسياسة والاقتصاد والتاريخ.

لايزال يوجد في أوروبا قلة دينية لكنها على ضلال وانحراف. فعلى سبيل المثال كان البعض يظن أن توينبي مؤرخاً لاهوتياً – دينياً – لأن الفلاسفة الغربيين هجموا على كتاباته التي مزج فيها بين القيم واستنتاجاته الفكرية، لكن خطوة توينبي كما يقول الدكتور: عماد الدين خليل «فيها نوع من التأرجح وعدم الاتزان، أو بالأحرى (علمانية)، فاستطاع العقلانيون والماديون الطبيعيون أن يجدوا ثغرات واسعة للطعن ضد توينبي»[25].

وإن ظهر التفسير الديني للتاريخي في العصر الحديث فهو عند الأوروبيين تفسير سفسطائي بعيد عن المنهجية الربانية أو الوحي الإلهي، وبرزت التفسيرات الميتافيزيقية[26] – ما وراء الطبيعة –، وعجزت عن الإجابة عن السؤال التالي: ما العلاقة بين الله سبحانه وتعالى وبين الطبيعة، بما فيها القوى المادية والإنسان؟[57].

وبذلك يمكن القول إن التفسيرات الوضعية للفكر الغربي جانبت الصواب في رفضها للتفسير الديني، وإن كانت محاولات التفسير الحضاري تعتبر خطوة موضوعية، إلا أنها لم تستطع أيضاً إعادة الالتئام الكامل بين الله والإنسان، والمادة والروح، والطبيعة وما وراء الطبيعة[28].

والأمر الذي أكد عليه الباحثون؛ أن العديد من رواد هذه المدارس، هم من اليهود الذين لعبوا دوراً كبيراً في إفساد التصورات، ونشر الضلالات، للسيطرة على اقتصاد العالم، مستغلين أوضاع أوروبا السيئة، وصدامها مع الكنيسة، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين[29].

وفي بروتوكولات حكماء صهيون، جاء في البروتوكول الثالث عشر: «سنحاول أن نوجه العقل العام نحو كل نوع من النظريات المبهرجة، التي يمكن أن تبدو تقدمية أو تحررية». وجاء في البروتوكول الرابع عشر: «لن نبيح قيام أي دين غير ديننا». وجاء في البروتوكول الثالث ما معناه، أننا سنتبنى الشيوعية لضرب الدين[30].

كما أن لقادة الماسونية أقوالاً مشابهة لأقوال قادة الصهيونية[31]؛ فقد جاء في قول أحد أقطابهم في الحقل الماسوني لعام 1923م «... يجب سحق عدونا الأزلي الذي هو الدين». وجاء في أقوالهم أن الماسونية وجدت في المبادئ الاشتراكية خير عوان لها[32]. وقد جاء في عبارات ماركس معلم الشيوعية الأول، وأقوال لينين وستالين رواد الثورة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي، أن الدين والأخلاق أوهام تتستر خلفها المصالح، والدين هو أفيون الشعوب[33].

وهكذا نجد أن التاريخ الأوروبي في العصر الحديث تأثر بالإلحاد والشيوعية، وتأثر بالعلمانية، وما من شك في تأثير الصهيونية اليهودية على الفكر الأوروبي آنذاك. وهكذا يتفق الجميع على نبذ الدين.

ثالثاً: التفسير الديني للتاريخ عند المسلمين:

التفسير الديني للتاريخ عند المسلمين ليس قضية ثقافية أو فكرية تربط بشخص ما؛ بل قضيّة عقدية ترتبط بالإنسان وأصله بدايته ونهايته، ودوره.

وترتبط بالكون وبدايته ونهايته، وترتبط بالسنن الربانية وجريانها، فالرواية التاريخية في الإسلام ترتبط بمنهج رباني.

ومن هنا اختلف التفسير الديني للتاريخ عند المسلمين عن تفسيرات المدارس الغربية؛ لأن مصادر التلقي عند المسلمين ربانية، وعند الآخرين، نظرية احتمالية مبنية على أسس ليست رصينة، إن لم تكن واهية.

إن التفسير الديني أو الإسلامي للتاريخ مراده الإنسان. فهو ينطلق من منطق عقدي، وتربوي، وعلمي. فهناك محاور لتقويم هذا الإنسان أو الحضارات.
المحور الأول: هل حقق هذا الإنسان العبودية في الأرض؟ مصداقاً لقوله تعالى: **﴿وما خَلَقتُ الجنّ والإنسَ إلاّ ليَعْبُدُونِ﴾**(34).

المحور الثاني: هل قام هذا الإنسان بعمارة الأرض حسب ما أراده الله؟ مصداقاً لقوله تعالى: **﴿وهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ في ما آتاكُمْ إنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾**(35).

المحور الثالث: هل أدى الإنسان دوره؟ مصداقاً لقوله تعالى: **﴿كُنْتُم خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلْنّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾**(36).

فالإجابة على هذه الأسئلة؛ هي معايير تقويم الإنسان والحضارات عند الله. وفي هذا المبحث سيتم الحديث عن: القرآن والتاريخ، وخط سير التاريخ.

أ: القرآن والتاريخ:

أعطى القرآن الكريم للمنزلة التاريخية مساحة واسعة واتجاهات عديدة اندرجت بين الإجمال أو العرض والتفصيل وبين استخلاص العبر والدروس، وتوضيح السنن الربانية التي تحكم حركة الأمم والجماعات عبر الزمان والمكان؛ فقدّم أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ البشري، والانتقال به من

مرحلة العرض والتجميع إلى استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية[37].

إن الموقف الإسلامي من التاريخ يتميز بالمرونة والبعد عن التوتر المذهبي والتعصب الديني الذي يسعى إلى قولبة الوقائع التاريخية وصبها في هيكله؛ مما يوقعها في انحرافات وأخطاء[38]. فهناك عدة نصوص قرآنية تحث الإنسان على التأمل والتفكر والبحث والتحري ومعرفة السنن منها: قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[39]. وقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[40].

وعلى سبيل المثال، نجد أن القرآن عالج المسألة التاريخية في كل من غزوة بدر، وأحد والخندق، وحنين. كما صور الظروف والأجواء العامة التي وقعت في هذه الغزوات وبيّن أسباب النصر والهزيمة، والدروس المستفادة منها خاصة فيما يتعلق بالسمع والطاعة لأوامر النبي ﷺ في سورة آل عمران وسورة الأحزاب وغيرهما، مما نزلت فيها أحكام فقهية استنبط العلماء منها فوائد جمة، وحكم عديدة. ومن أشهر من كتب في هذا المجال، ابن القيم (ت 751هـ) في كتابه زاد المعاد.

لكن القرآن لا يقدم لنا تفصيلات المعارك بين المسلمين وغيرهم من الأمم، إنما نجد ذلك في كتب التفسير الموثوقة التي فصلت في الأحداث مستعينة بالتاريخ والسيرة، وحتى الإسرائيليات أحياناً؛ ما لم تخالف شرعنا كما قرره العلماء.

ب: التفسير الديني لخط سير التاريخ أو حركة التاريخ كما هو في الإسلام:

إن خط سير التاريخ عند المسلمين يبدأ منذ أن خلق الله آدم عليه السلام[41]. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[42]. فغاية خلق الإنسان: العبادة ثم الخلافة في الأرض. قال تعالى: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾**[43]. **﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُم خَلائِفَ فِي الأَرْضِ﴾**[44].

وحتى يصبح للوجود الإنساني معناه قال تعالى: **﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ﴾**[45]. وقوله تعالى: **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾**[46]. وقوله تعالى: **﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾**[47].

إن التفسيرات الوضعية للتاريخ انحرفت في الفكر والتصور عن الإنسان وخلقه ومقصد وجوده وحقيقة الربوبية والألوهية (ضلت وأضلت)؛ لأنها تهرف بما لا تعرف، فأخذت ترجم بالغيب وتتخبط في الظنون والأوهام بعيدة عن الوحي. فكتابات المؤرخ (ويلز) صاحب كتاب (معالم تاريخ الإنسانية) عندما يتكلم عن أصل الإنسان ومراحله، يبحث في القردة وأشباه الإنسان والإنسان الحجري والجليدي، معتمداً في ذلك على الأحافير والهياكل تاركاً الوحي الرباني[48].

إن التفسير الإسلامي للتاريخ ينظر إلى حركة التاريخ تجري بقدر ووفق سنة الله التي أجراها في الخلق والحياة والكون، وتحقيق السنن الربانية مرتبة على سلوك البشر في الحياة الدنيا ومدى استجابتهم للأوامر والنواهي الشرعية.

رابعاً: قواعد عامة في التفسير الديني للتاريخ:

من خلال إشارات العديد من الباحثين والمتخصصين، سنحاول ذكر أبرز القواعد في التفسير الديني أو الإسلامي لحركة التاريخ بإيجاز.

1 - ضرورة تصحيح المفاهيم الأساسية في التصور عن الإنسان والكون والحياة. فالتصور الصحيح عن أصل الإنسان والحكمة من وجوده وغايته وهدفه ورسالته وعمارته للأرض، لا يكون إلا وفق منهج الله وبالإيمان المطلق.

2 - لابد من مراعاة الحقائق التي جاء بها القرآن. ومن ذلك:

- أصل البشر: آدم عليه السلام، وفطرة الناس: الإسلام، وعقيدة البشر: التوحيد. قال تعالى: **﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدة فَبعثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِين ومُنْذِرِين وأنْزَل معهُمُ الكِتَاب بِالحَقِّ لِيَحكُمْ بيْن النَّاس فِيما اخْتَلَفُوا فِيه﴾**[50]. أي كانوا أمة واحدة على التوحيد. وبعض كتب التاريخ القديمة تقول إن أول موحد في التاريخ هو الفرعون أخناتون لأنه دعا إلى عبادة الشمس دون غيرها[51]. كما بين القرآن أن الإنسان خلق خلقاً سوياً قال تعالى: **﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسَانَ فِي أحْسَنِ تَقْوِيم﴾**[52].

- الأمة الإسلامية هي صاحبة الريادة. قال تعالى: **﴿وكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهداءَ على النَّاسِ ويكُونَ الرَّسُولُ عليْكُمْ شَهيداً﴾**[53]. وقال تعالى: **﴿كُنْتُم خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ للنَّاسِ تامُرونَ بالمَعْرُوفِ وتَنْهَوْنَ عن المُنْكَرِ وتُؤمِنُونَ باللَّهِ﴾**[54]. فالمؤرخ المسلم يجب عليه أن يستوعب كليات التصور الديني للتاريخ ويلتزم بها ويرد كل النظريات الوضعية التي تخالف هذا التصور كنظرية دارون مثلاً[55].

٣ - يجب تفسير دوافع السلوك عند المسلمين في صدر الإسلام تفسيراً يتوافق مع روحانية الزمان وأفضليته ويتوافق مع تزكية القرآن لهم ورضاء الرسول ﷺ، دون غلو أو تقديس. فالدراسات الاستشراقية عجزت عن فهم روحانية الإسلام وقوة الإيمان التي كانت دافعاً قوياً لسلوك الصدر الأول، فأخذت تقيس تلك الفترة بتاريخها الأوروبي[56]. فهم لا يدركون مدى أثر العقيدة

والإيمان في دوافع السلوك عند المسلمين. فلا يمكن أن نفسر دوافع الفتوحات الإسلامية بأنها مادية كما تردد كتب المستشرقين وأذنابهم، بل إن حركة الفتوحات الإسلامية كانت عقدية دينية، تستند إلى أوامر شرعية من القرآن والسنة، تدعمها الشواهد العديدة من التاريخ الإسلامي، ويؤكدها ما ذهب إليه الفقهاء في أحكام الجهاد والفتح والغنائم والأسارى؛ مما يدعم أن الجهاد كان من منطلق ديني، والمصالح المادية التي كسبها المسلمون جاءت ثمرة للجهاد.

٤ - تقويم الحضارة يرتبط بمدى ملاءمتها لعبادة الله، فلا نقيسها بالجوانب المادية: فصاحب كتاب (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع) المؤرخ المعاصر (آدم متز)، يرى أن القرن الرابع الهجري يمثل أوج الحضارة الإسلامية، بينما يرى المؤرخ المسلم أن عصر صدر الإسلام هو أوج الحضارة؛ لأنه أكثر ملاءمة لعبادة الله وتوحيده. وهذا يوافق قول النبي ﷺ[57]: في صحيح البخاري: **(خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)**[58].

٥ - رفض منطق التبرير - تلمس الأعذار - كأساس لتفسير تاريخ صدر الإسلام. ومن ذلك الأسلوب الاعتذاري الذي يستخدمه بعض مؤرخي المسلمين المعاصرين عند الكلام عن الجهاد أو الجزية ومحاولتهم تقديم التبرير عنها، كردة فعل للهزيمة النفسية التي أصابت المسلمين. فمنطق التبرير؛ كان بسبب القهر النفسي والفكري الذي أحدثه الغزو الفكري في عقولنا. وقد بين القرآن أن هزيمة المسلمين في أحد بسبب مخالفة أمر النبي ﷺ، وأن هزيمة المسلمين في غزوة حنين أول الأمر بسبب العجب بكثرة العدة والعتاد[59].

ولعلاج منطق التبرير؛ لابد أن نعتمد على المصادر الشرعية أولاً في

التبرير ثم ننظر فيما يقوله الآخرون، فإن خالفونا نطرح تأويلاتهم ونرضى بشرعنا.

٦ - استعمال المصطلحات الشرعية في الكتابة التاريخية. لأنها ذات دلالة واضحة. فالقرآن الكريم قسم الناس إلى مؤمن وكافر ومنافق، وبين صفاتهم، فلا ينبغي التلاعب بها أو استحداث مصطلحات غير شرعية كحزب يميني وحزب يساري، أو استخدام مصطلح التقدمية والرجعية بدلاً من الخير والشر أو الحق والباطل[60]. فالتقدمية تطلق غالباً على المتحررين، والرجعية تطلق على المتمسكين بأصول الدين. وهو ما نلمسه في الإعلام المعاصر. كما يخلط البعض بين مصطلح الديمقراطية، وبين مفهوم الشورى في الإسلام.

٧ - عند تفسير التاريخ لابد من فهم الواقع؛ لمعرفة العوامل التي شكلت المجتمع وتحكمت في حركته وموازنة ذلك بالأوامر والنواهي الشرعية. فالمنهج الإسلامي ليس تبريرياً يتلمس الأعذار فقط بل هو يبين الأخطاء ويناقشها[61].

٨ - لابد من معرفة الضوابط في الأخذ من كتب غير المسلمين (الإسرائيليات) وقد تكلم عنها العلماء في عدة مواضع من مؤلفاتهم، وعلى سبيل المثال فقد صدر ابن كثير في مقدمة تفسيره مجموعة من القواعد المتعلقة بالإسرائيليات، فإذا كانت الإسرائيليات مخالفة لشرعنا فلا يمكن قبولها بل يجب ردها ورفضها[62].

١٠ - ضرورة مراعاة السنن الربانية عند تحليل الظواهر الاجتماعية.

١١ - من يتصدى لقضية التفسير الديني، يجب عليه الاطلاع على القرآن والسنة، وتوخي الدقة في الأخذ من بعض الموسوعات العلمية، وزيادة ثقافته الشرعية.

خاتمة:

وبعد هذه المحاولات الخجولة في صياغة التفسير الديني للتاريخ؛ تخلص هذه السطور إلى أن التفسير الديني للتاريخ عند المسلمين رُسم بعناية، إطارها رباني. أما التفسير الديني عند الغربيين أو الأوروبيين، دخل في تخبطات بشرية شيطانية. فقد قدّم لنا القرآن الكريم خطوطاً عريضة في أصل الإنسان ودوره وغايته وهدفه، كما بينت لنا السنة النبوية إشارات ومدلولات عن بدء الخليقة ونهاية الزمن. واجتهد علماء الإسلام في عمل تصور تاريخي لبداية الإنسان ونهايته وفق المنهج الصحيح، الذي يتناسب مع الشريعة، كما اجتهد المؤرخون في صياغة قواعد تتعلق بقيام الدول وسقوطها، وأسباب النصرة والهزيمة.



الهوامش

1) سورة يوسف: 111.

2) أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة، ط 2، الرياض: مكتبة العبيكان، 1417هـ – 1996م ج 1، ص ص 14-15.

3) انظر: محمد فتحي عثمان، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، ط 2، بيروت: دار النفائس 1412هـ – 1992م، ص ص 501-502.

4) ومن أبرز تلك الكتابات محاولات سيد قطب من خلال كتابه في التاريخ فكرة ومنهاج، – وإن كنا لا نوافقه في بعض آرائه –، ومحاولات الشيخ أبو الحسن البدوي، والشيخ الغزالي، والأستاذ محمد قطب، والدكتور عماد الدين خليل، في كتابه التفسير الإسلامي للتاريخ، والدكتور محمد بن امل السلمي.

5) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم علم التاريخ، تحقيق محمد عثمان الخشت، د ط، الرياض: مكتبة السباعي، د.ت، 19.

6) عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 3-4 بتصرف. سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، ط 2، بيروت: دار الشروق، 37 بتصرف.

7) ابن خلدون، المقدمة، 9.

8) محمد بن صامل السلمي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ط 1، الرياض: دار طيبة للنشر، 1406هـ، 82-86. باختصار. انظر أيضاً: يوسف القاضي، العلوم الاجتماعية وتدريسها، ط1، جدة: دار عكاظ للنشر، 1401هـ، 15-17. باختصار.

9) محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ، 169.

10) أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط 8، بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ – 1984م، 28-55 باختصار؛ عبدالرحمن حبنكة الميداني، كواشف زيوف، ط 1، دمشق: دار القلم، 1405هـ – 1985م، 28-33.

11) اللاهوت: علم العقائد المسيحية ويركز على مصادر دينية بحتة دون النظر إلى العل، ويرتبط تاريخ اللاهوت بتاريخ العقيدة المسيحية، لكنه مر بمراحل عديدة، ودائماً يعرض لفكرة الثالوث والتجسيد وغيرها من المعتقدات الكنسية. الموسوعة العربية الميسرة، بيروت: دار نهضة لبنان، 1401هـ – 1981م، ج 2، ص 1546.

12) انظر: محمد فتحي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، 425.

13) محمد فتحي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، 86.

14) انظر: محمد قطب، حول التفسير الإسلامي للتاريخ، د ط، جدة: المجموعة الإعلامية، 1409هـ – 1989م، 244.

15) الميداني، كواشف زيوف، 49-50.

16) مثل: المدرسة المادية (كارل ماركس)، والمدرسة الهيغلية المثالية، والمدرسة الليبرالية والميكافيلية.

17) نظرية النشوء والترقي التي ظهرت على يد داروين 1809-1882م. والقائلة بالتطور وأن أصل الإنسان قرد.

18) محمد قطب، حول التفسير الإسلامي للتاريخ، 10؛ محمد فتحي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، 428.

19) للاستزادة عن فضائح الكنيسة وموقفها المخزي من العلم راجع: الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، 191-195؛ محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، د ط، بيروت: دار الشروق، 1403هـ – 1983م، 30-35.

20) محمد فتحي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، 98.

21) محمد فتحي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، 429.

22) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ط 4، بيروت: دار العلم للملايين، 1983، 7.

23) محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، 171-176.

24) للاستزادة عن هذه المدارس انظر: محمد فتحي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، 432؛ عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، 24، 30، 70.

25) انظر: عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 15.

26) ميتافيزيقا: علم الوجود والكون أو ما يسمى علم ما وراء الطبيعة. انظر: إبراهيم الأقصم، المختصر في المسميات والمصطلحات التاريخية والجغرافية، ط 1، جدة: دار المجتمع، 1422هـ - 2001م، ص 233.

27) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، 15.

28) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، 16.

29) للاستزادة عن دور اليهود، راجع: الميداني، كواشف زيوف، 67-89.

30) انظر: الميداني، كواشف زيوف، 78-81.

31) الماسونية منظمة يهودية في جذورها ورموزها وطقوسها وقادتها وهو نظام قائم له مراتب.

32) انظر: الميداني، كواشف زيوف، 82-85.

33) انظر: الميداني، كواشف زيوف، 86-89.

34) الذاريات: 56.

35) الأنعام: 165.

36) آل عمران: 110.

37) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص ص ٥، 8-9، باختصار.

38) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص ص 10.

39) الأنعام: 11.

40) فصلت: 53.

41) من تأمل مؤلفات المسلمين التاريخية يجد أن قضية خلق الإنسان وغايته محسوسة لا يوجد فيها خلاف. فالمسعودي مثلاً يصدر كتابه (مروج الذهب ومعادن الجوهر بباب عن ذكر المبدأ وشأن الخليقة: انظر: علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين، د ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج 1، ص 28. كذلك الطبري انظر: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط 4، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ج 1، ص 32، عماد الدين بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق أحمد أبو ملحم وآخرون، د ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت ج 1، ص 7 وما بعدها.

42) البقرة: 30.

43) الذاريات: 56.

44) الأنعام: 165.

45) المؤمنون: 115.

46) سورة ص: 27.

47) القيامة: 36.

48) محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، 94، كما ذكر المؤلف نماذج من المؤرخين المسمين الذين ساروا في فلك ويلز. مثل نور الدين خاطوم ونبيه عاقل في كتابهم: المدخل إلى التاريخ ص 31.

49) محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص ص 116-122.

50) البقرة: 213.

51) أكرم العمري، السيرة النبوية الصحيحة، ج 1، ص 32.

52) التين: 4.

53) البقرة: 143.

54) آل عمران: 110، للاستزادة عن ذلك راجع: محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ، ص 77.

55) أكرم العمري، السيرة النبوية الصحيحة، ج 1، ص 32.

56) السيرة النبوية الصحيحة، ج 1، ص 35.

57) أكرم العمري، السيرة النبوية الصحيحة، ج 1، ص 36.

58) ورد الحديث بعدة ألفاظ: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم» ولفظ «خير أمتي قرني». ابن حجر العسقلاني. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط 1، مراجعة: محمد فؤاد عبدالباقي ومحب الدين الخطيب، القاهرة: دار الريان، 1407هـ - 1986م، 7-5.

59) السيرة النبوية الصحيحة، ج 1، ص 37.

60) السيرة النبوية الصحيحة، ج 1، ص 38، محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص 95-96.

61) محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص 107.

62) انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ط 1، بيروت: دار الخير، 1410هـ - 1990م، ج 1، ص 5.

المصادر والمراجع

المصـــادر:

ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني، (ت 852هـ).

فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط 1، مراجعة: محمد فؤاد عبدالباقي ومحب الدين الخطيب، القاهرة: دار الريان، 1407هـ - 1986م.

ابن خلدون، عبدالرحمن، (ت 808هـ).

المقدمة، د ط، بيروت، مؤسسة الأعلمي، د.ت.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن، (ت 902هـ).

الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، د ط، تحقيق: محمد الخشت، الرياض: مكتبة الساعي، د.ت.

الطبري، محمد بن جرير، (ت 310هـ).

تاريخ الرسل والملوك، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط 4، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

ابن كثير، عماد الدين إسماعيل، (ت 774هـ).

البداية والنهاية، تحقيق أحمد أبو ملجم وآخرون، د ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

تفسير القرآن العظيم، ط 1، بيروت: دار الخير، 1410هـ - 1990م.

المسعودي، علي بن الحسين، (ت 346هـ).

مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين، د ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

المراجـــــع:

- الأقصم، إبراهيم يوسف، المختصر في المسميات والمصطلحات التاريخية والجغرافية، ط 1، جدة: دار المجتمع، 1422هـ - 2001م.

- الخضري بك، محمد، الدولة الأموية، د ط، القاهرة: دار الفكر، د.ت.

- خليل، عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، ط 4، بيروت: دار العلم للملايين، 1983م.

- السلمي، محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ الإسلامي مع دراسة لتطور التدوين ومناهج المؤرخين، ط 1، الرياض: دار طيبة، 1406هـ - 1986م.

- عثمان، محمد فتحي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، ط 2، بيروت: دار النفائس، 1412هـ - 1992م.

- العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة، ط 2، الرياض: دار العبيكان، 1417 هـ - 1996م.

- القاضي، يوسف، العلوم الاجتماعية وتدريسها، ط 1، جدة: دار عكاظ، 1401هـ.

- قطب، سيد، في التاريخ فكرة ومنهاج، ط 3، بيروت: دار الشروق، د.ت.

- قطب، محمد، حول التفسير الإسلامي للتاريخ، د ط، بيروت: المجموعة الإعلامية، 1409هـ - 1989م.

- ....، جاهلية القرن العشرين، د ط، بيروت: دار الشروق، 1403هـ - 1983م.

- الموسوعة العربية الميسرة، د ط، بيروت: دار نهضة لبنان، 1401هـ - 1981م.

- الميداني، عبدالرحمن حبنكة، كواشف زيوف، ط 1، دمشق: دار القلم، 1405هـ - 1985م.

- الندوي، أبو الحسن، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط 8، بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ - 1984م.



النظرية الأخلاقية عند الفارابي

تحليل ونقد

محمد الجبر(*)



مقدمة:

كثيراً ما تكون حياة الفيلسوف ضرورية لمعرفة بعض الجوانب المجهولة ذات الطابع الإشكالي في مذهبه الفلسفي، ويقوم بحثنا هذا على دراسة النظرية الأخلاقية عند أحد فلاسفة الإسلام الذين عاشوا وعايشوا الفلسفة بكافة نواحيها ألا وهو أبو نصر الفارابي (870-950م)، الملقب بالمعلم الثاني، ولقد كان أهم الدوافع التي شدتني إلى البحث والخوض في غمار هذا الجانب المهم في فلسفته، هو إثبات القيمة الكبرى التي أولاها الفارابي للأخلاق كحقيقة ذاتية وكإطار عملي متعلق بسلوك الإنسان الأخلاقي ومعاشه وعلاقته بالطبيعة وبالآخرين وغير ذلك.

حقاً إذا كان الإنسان مدنياً بالطبع كما قيل، فهو كائن أخلاقي بالطبع أيضاً، وتلك السمة هي التي تميزه عن الحيوان. ومن هنا كان اهتمام الفارابي بالأخلاق كبيراً جداً، بل إنه جعل الأخلاق والقيم النتيجة النهائية لكل المقدمات

(*) ناقد سوري.

التي طرحها في فلسفته. فالأخلاق تمثل الجانب العملي من فلسفته، بل هو الخلاصة النهائية لتلك الفلسفة. وبناءً على ذلك نحاول الآن رصد مفهوم الأخلاق لديه:

فالفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارةً وأرسطو تارةً أخرى وقد يتجاوزهما أحياناً نازعاً منزع تصوف وزهد(1).

يشير الفارابي إلى أن الأخلاق هو العلم الذي يبحث في الأفعال الجميلة، ومصدر ذلك الأفعال وأسبابها وكيف تستحيل إلى ملكة عند الإنسان، يقول أبو نصر: إن علم الأخلاق هو «علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية (= ملكة) لنا»(12).

وفي (إحصاء العلوم) قد نجد تعريفاً مفصلاً للأخلاق في معرض حديث الفارابي عن (العلم المدني) وهو العلم الذي يشمل السياسة والأخلاق، حيث يقول: «أما العلم المدني فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان»(3).

ونستنتج من هذا التعريف للأخلاق عند الفارابي الأمور التالية:

1 - أن الأخلاق تقوم على بحث الأفعال الإنسانية الإرادية، لأن الأفعال غير الإرادية لا تدخل في نطاقه.

2 - وكذلك في الأفعال الجميلة وأسبابها، وكيف تصير عادة وملكة عند الإنسان، وكيف تتميز عن الأفعال غير الجميلة.

3 - وفي حقيقة الخير والشر، والسبل المؤدية إلى كل منهما.

4 – الأخلاق غائي، وغايته حصول السعادة، والسعادة الحقيقة ترتبط بالمعرفة، وتتحقق بعمل الخير واكتساب الفضائل واجتناب الشر والبعد عن الرذائل، وتبحث الأخلاق في أقسام الفضائل واجتناب الشر والبعد عن الرذائل، وكذلك في أقسام الفضائل وأصناف الشرور.

5 – هدف الأخلاق يقوم على استنباط القانون أو جملة القوانين التي تحكم الفعل الخلقي العام، والتي تنطبق على الجميع بغض النظر عن الزمان والمكان، كالبحث في حقيقة الخير والشر مثلاً، رغم أن الفارابي يعطي اهتماماً خاصاً لتغير الظروف وتباين البيئات، ومدى تأثير ذلك في أخلاق الناس.

6 – لا تقتصر الأخلاق على إصلاح الفرد بل تتسع لتشمل إصلاح الجماعة، سواء كانت منزلاً أو مدينة أو أمة. ومن هنا كان الارتباط الوثيق بين علم الأخلاق وعلم السياسة عند الفارابي. فكما أن الفارابي اقتفى أثر أرسطو في المنطق والطبيعيات فلأفلاطون أثر كبير عليه في الأخلاق والسياسة[4].

الفعل الأخلاقي والسعادة:

بدون شك أن الهدف الذي يرمي إليه الإنسان من خلال ممارسته للفعل الأخلاقي هي في نهاية الأمر الحصول على السعادة، وهنا نجد أن الفارابي يعتبر هذا الكلام حقيقة وبالتالي لا تحتاج إلى أي برهان.

فيقول بهذا الصدد ما يلي: «أما أن السعادة غاية ما يتشوقها كل إنسان، وإن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما، فذلك ما لا يحتاج في بيانه إلى قول، إذ كان في غاية الشهرة، وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان فإنما يتشوقها على أنها خير ما، فهو لا ماله مؤثر. ولما كانت الغاية التي تشوق على أنها خيرات مؤثرة كثيرة، كانت السعادة أجدى الغايات المؤثرة»[5].

إذاً من هذا القول نرى أن الفارابي يعتبر السعادة تمثل غاية بذاتها، وكذلك كمال وخير، وبالتالي فهي تتمثل بأنها إحدى الخيرات، وذلك لقربها إلى النفس الإنسانية، وهي الغاية التي تؤثر لأجل ذاتها، يقول أبو نصر الفارابي ما يلي: «وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيراً، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها، من قبل إن الخيرات التي تؤثر، منها ما يؤثر لينال (بها) غاية أخرى مثل الرياضة وشرب الدواء، ومنها ما يؤثر لأجل ذاتها، وتبين أن التي تؤثر لأجل ذاتها أكمل من التي تؤثر لأجل غيرها»(6).

ومن هنا نجد أن السعادة التي كان يطلبها الفارابي هي أعظم الخيرات التي يرغب الإنسان بها ويسعى إلى طلبها، ذلك لأن هناك في الحقيقة بعض من الخيرات ما لا يمكن أن يؤثر لأجل ذاته، بل بالعكس من ذلك يؤثر لغايات أخرى كالرياضة وتناول الدواء الذي مراده الصحة، فالخيرات التي تطلب لأجل ذاتها، يكون القصد منها أحياناً لأجل غيرها، مثل طلب العلم وكذا قد يطلب أحياناً لغرض الإثراء والوجاهة الاجتماعية والخ... أما مطلب السعادة فيكون دائماً لأجل ذاتها.

وعندما نقرأ في كتاب الفارابي السياسة المدنية سوف نجده يسوي بين مدلولي الخير والسعادة، ذلك لأن الأخيرة هي ما تمثل الخير بالمطلق، وكل ما يستطيع أن يحصل على منفعة به ومنه فهو خير، لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة، وكل من يقف موقف الإعاقة أمام السعادة، فهو شر بالمطلق، هذا المعنى يؤكده الفارابي في المدينة الفاضلة عندما يقول: «السعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيئاً آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها»(7).

ونستطيع أن نرى بأن الفارابي، وكذلك مسكويه، يقفان في هذا الاتجاه

موقف المعلم الأول أي أرسطو الذي كان يرى: «السعادة هي على التحقيق شيء نهائي كامل مكتف بنفسه مادام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان»[8].

الأساس السيكولوجي للعمل الأخلاقي:

لقد حاول الفارابي بتحليل دقيق لمفهومي الإرادة، والاختيار، وذلك من الوجهة السيكولوجية، نجده يربط هذين المفهومين بالفعل الأخلاقي، حيث نجد تجسيداً لموقفه في النفس، فالإرادة قائمة برأيه على نوع من الإحساس والتخيل، إلا أن الاختيار يصدر عن الروية والنطق، يقول بذلك الفارابي: «فعندما تحصل هذه المعقولات (الأولى) للإنسان يحدث له، بالطبع، تأمل وروية، وتشوق إلى الاستنباط، ونزوع إلي بعض ما عقله، وشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه، أو كرامته والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة»[9].

فهذا دي بور المستشرق الألماني أشار إلى النفس بطبيعتها نزوع، ولما كانت تحس وتتخيل فلها إرادة كسائر الحيوان، غير أن الاختيار للإنسان فقط، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية، وهو لا يوجد إلا حيث يوجد التعقل الخالص[10]. فالفارابي لقاء ذلك يعمل على التفرقة الواضحة والصريحة بين الإرادة والاختيار، فهو يرى الأولى أن (الإرادة) «وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل، في حين أن الاختيار لا يكون إلا وليد تفكير وتدبر، وهو مقصور على الإنسان. وكأنه يهبط بالإرادة إلى مستوى النزوع. وبذلك يمكن أن تعزى إلى الحيوان»[11].

وبناء على هذا يحاول فيلسوفنا أن يعتبر الاختيار أساساً للفعل الأخلاقي، ذلك لأنه في الواقع مقصور على الإنسان، بينما الإرادة فهي للإنسان وللحيوان معاً، فمن خلال الاختيار يقوم الإنسان بفعل المحمود والمذموم، والجميل والقبيح، ومن أجل هذا يكون الثواب والعقاب، لكن كما نعتقد بأن

الإرادتان الأوليان فإنهما قد يكونان في الحيوان غير الناطق، فإذا مثلاً حصلت هذه - بقصد النوع الثالث وهو الاختيار في الكائن البشري قدر بها أن يسعى نحو السعادة وأن لا يسعى، وبهذا يستطيع أن يفعل الخير وأن يفعل الشر.

بتقديرنا أن هذا الموقف التعسفي الذي اتخذه من الإرادة موقف لا مبرر له، ذلك لأن الإرادة، في حقيقتها، لا تخلو من التفكير والوعي، فالإرادة هي عبارة عن «تصميم واع على أداء فعل معين، ويستلزم هدفاً ووسائل لتحقيق هذا الهدف، والعمل الإرادي وليد قرار ذهني سابق»[12].

ونستنتج من ذلك أن الإرادة لا تقوم على الرغبة فقط، بل هي أيضاً تقوم على التفكير والوعي المستقل. يبدو لنا أن أبا نصر قد أدرك هذا الخطأ الذي وقع فيه، فحاول أن يعيد النظر به ليخفف من آثاره، وذلك عندما اعتبر كلاً من الإرادة والاختيار تمثلان ظاهرتين إنسانيتين، إلا أن الإرادة أشمل من الاختيار لأنها واقعة في الممكن وغير الممكن، وأما الاختيار فيقع بالممكن فقط - لأن الفارابي هنا يحاول إجراء المقارنة بينهما من هذه الناحية لا من حيث اختصاص إحداهما بالإنسان، وشمول الأخرى للإنسان وغيره.

وبصدد هذه التفرقة يشير الفارابي إلى أن «الفرق بين الإرادة والاختيار أن الإنسان يتقدم فيختار الأشياء الممكنة، وتقع إرادته على أشياء غير ممكنة، مثل أن يهوى أن لا يموت. والإرادة أعم من الاختيار، فإن كل اختيار إرادة. وليس كل إرادة اختياراً»[13]. فالإنسان الفاضل برأي الفارابي هو من ذوي الإرادة، فمثلاً كما يرى فيلسوفنا أننا حينما نتأمل أجزاء العالم لوجدنا أن أفضل ما فيها ما هو ذو نفس، وأفضل ذوي الأنفس هو الذي يمتلك الاختيار والإرادة والحركة الناجمة عن روية، وأفضل ذوي الإرادة والحركة الناجمة عن الروية هو ذلك الإنسان الفاضل المسؤول، ثم نجد ما يقوِّم فكرتنا تلك حينما ننظر

إلى تحليل الفارابي لإرادتي الخير والشر، ذلك ما يفيد بأن العمل الإرادي لديه دائماً يصدر عن التفكير، والتدبر، والشوق.

ولعل هذا برأينا يتضح أيضاً في فكرته القائمة على أن العمل الإرادي هو العمل المقرون بالنية، وهو الذي يستحق المكافأة ثواباً أو عقاباً، حمداً أو ذماً، فبهذا يشير الفارابي «إن المكافأة ليست واجبة في الطبيعة، وأنها إنما تجب في الأعمال المقرونة بالنيات، والدليل على ذلك أن المرء لا يجازى على ما يعمله في نومه، ولا على ما ليس من إرادته واختياره، مثل سعاله وعطاسه وحياته وموته وتنفسه واغتدائه واستغراقه، وإن كان فيها بعض الإرادة. ولا يجازى أيضاً على نياته المجردة»[14]. هذا الكلام نستطيع أن نرى فيه بأن ما كان يقصده الفارابي هو أن العمل الذي يجازى عليه الإنسان هو العمل المقرون بالنية، أما عن الأعمال اللاإرادية، فهي تقع خارج نطاق الجزاء، بل كذلك خارج إطار العمل الخلقي. ولا شك أن النية تتقدم الفعل ولا تقارنه، وهي ظاهرة نفسية تقوم على أساس من التفكير والتدبر[15]، وهذا دليل آخر على الإرادة لا تقتصر على القوة الحاسة والنزوعية بل تشمل الفكرية أيضاً.

نخلص من ذلك إلى أن الفارابي جعل الإرادة جنباً إلى جنب مع الاختيار في تحديد طبيعة العمل الخلقي، «فالخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار. وكذلك فإن للإرادة دوراً أساسياً في توجيه أفعال الإنسان. فالأفعال التي تصدر عن أفراد المدينة الفاضلة لا تصدر عن هيئات وملكات طبيعية بل إرادية»[16].

والإرادة عند مسكويه (ت 421هـ) هي التي تميز بين العمل الخلقي سوء كان خيراً أم شراً، «فالخيرات هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الإنسان ومن أجلها خلق، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه»[17].

مفهوم الفضيلة:

إن النتيجة التي توصل إليها الفارابي تمثلت في أن السعادة هي أعظم الخيرات بل هي الخير المطلق، وهدف الإنسان تحقيق السعادة، وذلك لن يكون إلا بالتحلي بالفضيلة الخلقية، حيث نرى الفارابي يشير إلى أن «الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الآخرة أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية»[18].

فهذا النص يرينا بأن ما كان يقصده فيلسوفنا بالأشياء هي الفضائل التي تهيئ لنا طريق السعادة في الحياة سواء كانت بالنسبة للفرد أو للجماعة، للمدينة أو للأمة، وقبل أن نحدد أجناس الفضيلة عنده، علينا أن نحدد ماهيتها وذلك من خلال تفحصنا وقراءتنا الدقيقة لنصوص الفارابي الأخلاقية أننا في الواقع لم نجد تعريفاً محدداً للفضيلة عند فيلسوفنا، لكننا وجدنا أقوالاً وإشارات متناثرة بين أفكاره، ويمكن جمعها بحيث نكوّن تصوراً معيناً له، أشار الفارابي إلى أن الهدف من الفضيلة هو الخير الذي يراد لنفسه لا لشيء آخر، وهنا نجد أن الفضيلة مرتبطة بفعل الخير والجميل، كما أن الرذيلة مرتبطة بفعل الشر.

يقول الفارابي ما يلي: «الهيئات النفسانية التي بها يفعل الإنسان الخيرات والأفعال الجميلة هي الفضائل، والتي بها يفعل الشرور والأفعال القبيحة عن الرذائل والنقائص»[19]. إذاً يمكننا أن نفهم مما سبق: إن الأفعال الجميلة هي الأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة وأن الفضائل تصدر عن مثل تلك الأفعال.

ومن خلال ذلك المعنى أشار الفارابي إلى أن الأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة. والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه

الأفعال هي الفضائل. وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور، وهي الأفعال القبيحة، والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخسائس وهكذا فإن الفضيلة هي هيئة أو ملكة تصدر عنها الأفعال الإرادية التي تبلغ بها السعادة، والملكة صفة راسخة في النفس، أما الهيئة فهي كيفية نفسانية إذا تكررت ومارستها النفس حتى ترسخ تلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال تسمى ملكة، وبالقياس إلى الفعل تسمى عادة وخلقاً[20].

إذاً فالفضيلة عند الفارابي هي خير، لأجل السعادة، فهذا في الحقيقة موقف أرسطو الذي كان يرى أن الفضيلة هي خير يراد به بلوغ السعادة، وأننا مهما طلبنا الفضيلة لذاتها فإننا «مع ذلك نرغب فيها أيضاً من أجل السعادة، في حين أنه لا أحد يمكن أن يبغي السعادة، لا من أجل هذه المزايا، ولا بوجه عام من أجل أي شيء كان سواها»[21]. بل يبتغيها لذاتها فقط.

1 - أجناس الفضائل:

بعد أن أوضحنا مفهوم الفضيلة عند المعلم الثاني نحاول الآن التعرف على أجناسها فالفضيلة واحدة، لكن الفضائل متنوعة، وعندما نتمعن في أجناس الفضيلة عند فيلسوفنا فنجد لديه تقسيمين للفضائل: الأول تقسيم ثنائي، والآخر رباعي، لكن حينما نُمعن النظر بهذا التقسيم لوجدناهما، في الجوهر، تقسيماً واحداً، يقوم على أساس أن الفضائل نوعان: عقلية وخلقية.

ففي التقسيم الأول يرى الفارابي أن الفضائل صنفان: «خلقية ونطقية». فالخلقية هي فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة وبالعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم، والخلقية هي فضائل الجزء النزوعي مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة، وكذلك الرذائل تنقسم هذه القسمة»[22]. إن الفضائل الخلقية مرتبطة

بالقوى النزوعية من النفس، فلابد أن تكون خاضعة لتوجيه القوة الناطقة، ذلك لأن العقلي يضبط النزوعي ويوجهه، ولأن القوة الناطقة عند فيلسوفنا، هي التي يميز بها الجميل والقبيح من الأفعال. وبناءً على ذلك نصل إلى النتيجة التي مفادها أن القوة النظرية عند الفارابي مقدمة على الجانب العملي، والعقلي على الخلقي، كما يعتبر كثير من الباحثين، على زعم أن ذلك أمرٌ أخذ به فلاسفة اليونان، وأخذ بهذه الرؤية الفارابي! إلا أننا في هذه النقطة يجب أن نتلقى هذه النتيجة بحذر وتحفظ، لأن الأمر هنا ليس أمر تفضيل بين هذه القوى، بل هو في الواقع أمر تمييز لوظيفة كل منهما، وإن كان الفارابي أخذ بتقسيم قوى النفس على قاعدة أن بعضها يحكم والآخر يخضع، لكن هذا نجده على صعيد الممارسة العملية، والخلقية فإن للعمل قيمة وأهمية لا تقل عن قيمة وأهمية النظر.

وفي التقسيم الثاني يقول الفارابي إن للفضائل أربعة أجناس:

جنس الفضائل النظرية، وجنس الفضائل الفكرية، وجنس الفضائل الخلقية، وجنس الفضائل العملية، وحين يعرض الفارابي لتلك الأجناس رأيناه أحياناً بشيء من الإسهاب، وأحياناً بشيء من الغموض ومهمتنا تكمن في بيان مواقع الضعف والقوة في رأي الفارابي حول هذه الأجناس.

1 - جنس الفضائل النظرية:

هذا الجنس من الفضائل هو ما كان يعتبره الفارابي بالمبادئ الأولية للمعرفة، يشير إلى ذلك ما يلي: «وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت وهي العلوم الأولى، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم»[23]. وأما التي تحصل للإنسان بدون بحث أو استعانة بالحواس فمثالها المعقولات الأولى مثاله على ذلك «الكل أكبر من الجزء»، والمقادير المساوية للشيء الواحد متساوية»...

إلخ. وأما بالنسبة للعلوم التي تحصل للإنسان بالتأمل والاستنباط مثاله على ذلك المنطق والبحث عن مبادئ الموجودات.

2 - جنس الفضائل الفكرية:

حينما نتمعن بجنس تلك الفضائل فسوف نجدها مرتبطة بشكل دقيق بالفضائل النظرية، لأن هذه الفضائل تميز أعراض تلك المعقولات التي جعلتها الفضيلة النظرية محصلة أو نتيجة، ويحددها الفارابي بما يلي: «هي التي تستنبط ما هو أنفع في غاية ما فاضلة، وأما القوة الفكرية التي يستنبط بها ما هو أنفع في غاية هي شر، فليست هي فضيلة فكرية بل ينبغي أن تسمى بأسماء أخر والفضيلة الفكرية قد تكون لاستنباط الأنفع في غاية فاضلة للأفراد وقد تكون لمدينة أو أمة عدة أمم، وتسمى حينذاك فضيلة فكرية مدنية»[24]. والفضيلة الفكرية لا يعتريها التغيير أو التبدل عبر الزمن، فإذا كان ما يستنبط منها يتبدل في زمن قصير فهي تكون فضيلة فكرية جزئية تحددها الفارابي بالفضيلة الفكرية المنزلية أو الجهادية أو المشورية.

وهذه الفضيلة تشكل في نهاية أمرها الغاية معياراً لتمييز الخير عن الشعر، فبهذا الخصوص أشار الفارابي بما يلي: «فإذا كانت الأشياء التي تستنبط هي أنفع في غاية ما فاضلة كانت الأشياء التي تستنبط أيضاً بالقوة شروراً أيضاً، وأموراً قبيحة وسيئات»[25]. بتقديرنا أن الفارابي هنا يحدد كلامه عن المبادئ الخلقية وليس الأفعال، لذا نراه يشير إلى أن الغاية هي التي تحدد طبيعة تلك المبادئ واتجاهها نحو الخير أو الشر. الفارابي هنا لم يوضح كلامه، ولم يحاول أن يدلل على ذلك بأمثلة، وهي كما نعتقد ضرورية في هذا الإطار، لاسيما وأنه بصدد الحديث عن فلسفة عملية، وهو ما أخذ عليه كثير من الباحثين، وبخاصة في كتابيه (تحصيل السعادة)، و(التنبيه على سبيل السعادة).

3 - جنس الفضائل الخلقية:

من خلال قراءتنا لنصوص الفارابي الأخلاقية لم نعثر على تحديد دقيق يقره الفارابي بشأن الفضيلة الخلقية، وهذا الحال موجود عند أرسطو، علماً بأن هذه الفضيلة تشكل جوهر الموضوع، وكان من المفترض أن يهتم به فيلسوفنا أكثر من اهتمامه بأنواع الفضائل الأخرى، إلا أنه من الجهة المقابلة نراه يتحدث عن علاقاتها بالخير والجمال، وكذلك علاقتها بالفضائل الأخرى، مما يسمح لنا أن نستقرئ منه تحديداً للفضيلة الخلقية، فلننظر ماذا يقول بصدد ذلك أن «كل ما هو أنفع وأجمل، فإما أن يكون أجمل في المشهور، أو أجمل في حلة، أو أجمل في الحقيقة، وذلك الغايات الفاضلة أما أن تكون فاضلة وخيراً في المشهور أو فاضلة وخيراً في ملة ما، أو فاضلة وخيراً في الحقيقة، وليس يمكن أن يستنبط الأجمل عند أهل ملة إلا الذي فضائله الخلقية فضائل من تلك الملة خاصة»[26].

والفارابي يرى أن الفضائل النظرية والفكرية والخلقية مرتبط بعضها ببعض، لكنه يرى أن الفضيلة الفكرية تابعة للنظرية، غير أنها سابقة للفضيلة الخلقية، لأن هذه إنما تصير «موجودة بعد أن صيرتها الفضيلة النظرية معقولة، بأن تميزها الفضيلة الفكرية وتستنبط أعراضها التي تصير معقولاتها موجودة باقتران تلك الأعراض بها»[27].

وكأن فيلسوفاً يشير إلى أن للعقل دوراً هاماً في استنباط المبادئ التي يهتدي بها العمل الخلقي. فقبل أن توجد الفضائل الأخلاقية لابد أن تكون معقولة أولاً.

والإرادة تميز الفضيلة الخلقية، فالفضيلة الكائنة بإرادة هي الفضيلة الإنسانية، وهذا دليل آخر يؤكد أهمية الإرادة في تمييز الفعل الأخلاقي عند الإنسان.

4 - جنس الفضائل العملية:

يقوم هذا الجنس على الاهتمام بتعيين ما هو خير ونافع، وتساهم في ترجمته إلى فعل، وفي هذا الإطار تنفذ أوامر القوة الحاكمة التي ربما تلكأت في البداية عنها، إلا أنها لاتلبث أن تعاود القيام بذلك الأمر، يقول الفارابي بصدد ذلك ما يلي: وأما الفضائل العملية والصناعات العملية فيعودوا أفعالها بطريقين: أحدهما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكيناً تاماً حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعاً، والطريق الآخر طريق الإكراه، وتلك تستعمل مع المتمردين المتعاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم»[28].

هذا يعني أن الفضائل العملية هي ما يمكن أن نعتبرها هي الممارسة الفعلية للخيرية، وترجمة مفهوم الفضيلة من صيغته النظرية إلى الصيغة العملية، ومن ثم يمكن تعويد البشر على تلك الفضائل العملية بإحدى الوسيلتين، إما بالإقناع أو بالتأديب، ومما لا شك فيه أن فيلسوفنا يعوّل كثيراً على الدولة وعلى جماعة السياسة في حمل الناس على اكتساب الأخلاق الحميدة، واتباع الفضيلة، وبهذا الطريق يرى الفارابي أن الأخلاق تمثل إحدى مهام السياسة والدولة.

الأخلاق فطرية أم مكتسبة؟

من خلال ذلك يتبادر إلى ذهن الباحث سؤالاً حول أصل أو مصدر الأخلاق في فلسفة الفارابي الأخلاقية، وطالما هذا السؤال شغل بال فلاسفة الأخلاق عبر التاريخ، فنجد أن للفارابي محاولة جادة بالبحث والتحليل لمصدر الأخلاق، فنراه يميل إلى اعتبار أن الأخلاق مكتسبة من البيئة المحيطة بالإنسان، وإذا حدث وأخذ بالفطرة، فإنما يأخذ بها في أضيق الحدود، فيعطي الفارابي لها

اسماً بالإمكان أو الاستعداد، يقول بذلك المعلم الثاني ما يلي: «إن الأخلاق كلها الجميل والقبيح هي مكتسبة»[29]. نرى الفارابي يتخذ موقف النفي من أن تكون الفضائل عند الإنسان فطرية، لكننا نلاحظ من جانب آخر يتخذ موقفاً مؤيداً بأن يكون الإنسان مالكاً لشعور معين للفضيلة، وذلك بأن يكون فعل أحدهما أسهل عليه من فعل الأخرى المقابلة له.

في معرض حديث الفارابي عن فكرة الاستعداد نجده لم يوضح لنا بدقة معاني (السهولة)، هل كان مقصده من تلك السهولة سهولة الظروف المحيطة وتكيف الإنسان لها؟ لاسيما وأنه يشير إلى (حوافز خارجية) يمكن أن تقف ضد الطباع، تعني توفر استعدادات ذاتية ضد الإنسان ترجح قابليته لهذا الفعل؟ ونحن نرجح الرأي الأخير، ذلك لأن الفارابي حاول أن يميز بين الفضيلة وبين الاستعداد الطبيعي نحوها، ويرى أنهما لا يمكن أن يكون شيئاً واحداً، وهو هنا في الحقيقة ينكر وجود تلك الفضيلة بالطبع، لكنه لا ينكر وجود (استعداد) لتلك الفضيلة.

عندما نستعيد تاريخ الفكر الأخلاقي اليوناني نجد أن أرسطو أشار إلى أن الفضائل الأخلاقية لا تحصل لنا بالطبع، وبالتالي فإن فكرة الفارابي هذه تعود بجذورها إلى الفكر الأخلاقي الأرسطي، يقول أرسطو بهذا الصدد ما يلي: وأن «أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة، أن تصير أغيار ما هي كائنة، مثال ذلك الحجر الذي هو بالطبع يهوي إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود، ولو حاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة. والنار لا يمكن كذلك أن تتجه إلى أسفل، ولا يوجد جسم واحد يمكن أن يفقد خاصته التي تلقاها من الطبيعة ليتخذ عادة مخالفة»[30]. إذاً أرسطو هنا يرى أن وجود الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده، وليست كذلك فينا ضد إرادة الطبع، إلا أن الطبع جعلنا قابلين لها، والعادة تساهم في تنميتها في وجودنا.

وعلى هذا الطريق سار مسكويه على نهج كلٍّ من أرسطو والفارابي حينما حدد تصوره للأخلاق من جانب كونها فطرية أم مكتسبة، حيث أشار مسكويه في معرض حديثه هذا إلى أن «بعضهم قال: من كان له خلق طبيعي فلا ينتقل عنه. وقال آخرون: ليس شيء من الأخلاق طبيعياً للإنسان، ولا تقول إنه غير طبيعي، وذلك أنّا مطبوعون على قبول الخلق، بل ننتقل بالتأديب والمواعظ إما سريعاً أو بطيئاً»(31). فمسكويه إذاً اختار رأي أرسطو وتعليله على ذلك هو «بأننا نشاهده عياناً، ولأن الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل، وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً مهملين، وإلى تلك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم، وهذا ظاهر الشناعة جداً»(32). لكن نلاحظ مسكويه يرفض القول باستحالة تغيير أخلاق الناس التي فطروا عليها، ذلك لأنه يؤدي إلى عواقب وخيمة تتمثل في ترك الناس على ما هم عليه دون إجراء أية محاولة لإصلاحهم بسبب فطرية الأخلاق وبالتالي استحالة تغييرها! ويأخذ بالرأي الثاني القائل بأن الأخلاق غير موجودة عند الإنسان بالطبع، ولكن ثمة استعداد أو إمكان لقبولها، سواء بالتأديب أو بالموعظة ذات البعد الأخلاقي. إذاً لابد لنا من التأكيد على أن الفارابي رأى بأن الأخلاق من حيث أصلها إنما هي مكتسبة، وبالتالي نراه يعطي دوراً معيناً لتغيرات الزمان والمكان، واختلاف البيئات والمجتمعات والأمم في تشكيل الأخلاق، فيقول بهذه المناسبة في كتابه «تحصيل السعادة» ما يلي: «فالأشياء الإرادية مثل العفة واليسار وأشباه ذلك هي معان معقولة إرادية، وإذا أردنا أن نوجدها بالفعل كان ما يقترن بها من الأعراض عند وجودها في زمان ما مخالفاً لما يقترن بها من الأعراض في زمان آخر، وما من شأنه أن توجد لها عند أمة ما غير ما يكون لها من الإعراض عند وجودها في أمة أخرى»(33). طالما يؤكد فيلسوفنا على أن الأخلاق مكتسبة، فهذا يعني أنها تتخذ طابع الاستمرار، وبالتالي تصبح عادات لا يمكن زوالها، فكيف يمكن فهم ذلك؟

يقول أبو نصر الفارابي إنه «يمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقاً، ومتى صادق أيضاً في شيء ما على خلق ما، أما جميل أو قبيح، ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق، والذي به يكتسب الإنسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادفها عليه هو الاعتياد»[34]. فهذا يعني للإنسان الحرية في اختيار ما يكتسب أي خلق يرغبه، أو ينتقل بإرادته إلى عكسه، ويكون ذلك بالاعتياد، ونحن نفهم من ذلك أن الاعتياد، وليست الحرية، هو الذي يقف خلف انتقال الإنسان من خلق إلى آخر، ويقصد الفارابي بلفظة الاعتياد، هو تكرير فعل الشيء مراراً، والاعتياد أساسي في تحديد الأفعال الخلقية الفاضلة وغير الفاضلة، لذا نراه يقول ما يلي: «فالفضائل والرذائل الخلقية إنما تحصل وتتمكن من النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مراراً كثيرة في زمان ما واعتياد لها، فإن كانت تلك الأفعال خيرات كان الذي يحصل لها هو الفضيلة، وإن كانت شروراً كان الذي يحصل لها هو الرذيلة على مثال ما هي عليه الصناعات مثل الكتابة، فإنّا بتكريرنا لأفعال الكتابة مراراً كثيرة واعتيادنا لها يحصل لنا صناعة الكتابة وتتمكن فينا»[35].

ويدلل الفارابي على صحة ما يقوله عبر مثال سياسي فيقول: «والدليل على أن الأخلاق إنما تحصل عن العادة ما تراه يحدث في المدن، فإن أصحاب السياسات إنما يجعلون أهل المدن أخياراً بما يعودون من أفعال الخير»[36].

فالدولة إذاً لها أهمية كبرى عند الفارابي لأنها تساهم في توجيه الأفراد نحو الأخلاق الفاضلة، ثم يحاول توضيح أهمية السياسة في فلسفته باعتبارها لا تنفصل عن الأخلاق، وليس كما كان يتصور ميكافيللي (1469-1579)، على أن الاستعدادات الطبيعية نحو الخير والشر، والتي يمكن تغييرها بالعادة والتكرار ليست على خط واحد: «فمنها ما يمكن أن يزل ويغير بالعادة زوالاً تاماً وتتمكن في النفس بدلها هيئات مضادة لها، ومنها ما يكسر ويضعف وتنقص

عزته عن غير أن يزول زوالاً تاماً. ومنها ما لا يمكن أن يزول ويغير ولا أن تنتقص قوته ولكن يمكن أن يخالف بالصبر وضبط النفس عن أفعالها»[37].

إلى هذا الحد نلاحظ الفارابي يتحدث عن الأخلاق بصيغتها العامة، وكيف بمقدورها أن تصبح ملكة، ولكن بما أن مقصده الأساسي هو الأخلاق الجميلة التي تنتج عنها ملكات خيرة، وليس بالاتجاه العكسي من ذلك، فيقول بصدد ذلك ما يلي: «الأشياء التي إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل هي الأفعال التي بشأنها أن تكون في أصحاب الأخلاق القبيحة»[38]. نستنتج من ذلك أنه لابد للإنسان من أفعال جميلة يعتاد عليها حتى تترسخ في النفس، وبالتالي تصبح أخلاقاً جميلة وملكات خيرة، فالأخلاق بصيغتها العامة عند الفارابي، إنما تنشأ عن العادة والتكرار للأفعال خلال الاعتياد، وأخيراً يجب علينا أن نناقش الفكرة السابقة التي قررها الفارابي، والتي مفادها، إن الإنسان يمكن أن يحصل على الخلق الذي يريد، سواء كان خلقاً جميلاً أو قبيحاً، ويحاول نقله إلى ضده عبر إرادته. يمكن أن نفهم منذ ذلك أن المعلم الأول أطلق حرية الإنسان في امتثال فعل الخير والشر، وبالتالي يطلق صفة العمل الأخلاقي على الاثنين معاً! وهذا بتقديرنا غير صائب، ذلك لأن الإنسان حر في عمل الخير الذي هو في النهاية يؤدي إلى السعادة والتي تمثل غاية الأخلاق. لكنه من جهة أخرى لا يمكن أن يكون حراً في ارتكاب الشر الذي يؤدي إلى الشقاء، ولا يمكن أن يكون عملاً أخلاقياً، وهنا نصل إلى بيت القصيد ما كان يعتقد به الفارابي من أن الأفعال الجميلة التي لا تقوم بها طوعاً واختياراً وإنما بالإكراه، لا يمكن أن ننال من خلالها السعادة، لأن السعادة في حقيقة أمرها عند فيلسوفنا تأتي من الأفعال الجميلة التي تقوم طوعاً وباختيارنا في جميع الأحوال ومختلف الأوقات، وهنا نلاحظ تأثير الفكر المعتزلي على الفارابي فيما يتعلق بالحرية والاختيار للفعل الأخلاقي.

مفهوم الاعتدال الأخلاقي:

يمتاز الفعل الأخلاقي عند الفارابي بأنه فعلٌ اعتدالي، أي بمعنى أن الإنسان لا يحصل على الصحة إلا إذا كان (معتدلاً) في طعامه وشرابه وقوة العمل الذي يبذله، يقول المعلم الثاني ما يلي: «كذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصلت الخلق الجميل... ومتى زالت الأفعال عند الاعتدال واعتنيت لم يكن عنها خلق جميل»[39].

في الحقيقة أن قول الفارابي بفكرة الاعتدال هذه إنما هي فكرة أرسطية بحتة، على اعتبار أن الفعل المعتدل هو الفعل الوسط بين طرفين كلاهما شر، أحدهما إفراط، والآخر تفريط، يشير الفارابي إلى ذلك بما يلي:

«فالأفعال التي هي خيرات هي الأفعال المتوسطة بين طرفين هما جميعاً شر، أحدهما إفراط والآخر نقص. وكذلك الفضائل فإنها هيئات نفسانية وملكات متوسطة بين هيئتين كلتاهما رذيلتان، إحداهما أزيد والأخرى أنقص، مثل العفة فإنها متوسطة بين الشره وبين عدم الإحساس باللذة، فإحداهما أزيد وهو الشره والآخر أنقص. والسخاء متوسط بين التقتير والتبذير، والشجاعة متوسطة بين التهور والجبن... إلخ»[40]. ولكن المعيار الذي وضعه الفارابي الذي يقاس به الفعل الاعتدالي يقتضي توفر عدة شروط منها «زمان الفعل، والمكان الذي فيه الفعل، ومن منه الفعل، ومن إليه الفعل وما منه الفعل، وما به الفعل، وما من أجله وله الفعل»[41].

وإذا حاولنا أن نجعل الفعل على مقدار كل واحد من هذه عندئذٍ نكون قد أصبنا الفعل المتوسط، وعندما كان الفعل مقدراً بهذه أجمع كان اعتدالياً وعندما لم يقدر بها أجمع كان نتيجة الفعل أزيد أو أنقص من ذلك.

لذا فإن الوقوف على مفهوم الاعتدال عند الفارابي يبدو لنا للوهلة الأولى عسير ولهذا لابد أن نلتمس الموقف للوقوف عليه أو القرب منه خيراً.

وذلك من خلال ما قاله الفارابي لنا «بأن ننظر في الخلق الحاصل لنا، فإن كان من جهة الزيادة عودنا أنفسنا الأفعال الكائنة عن ضده الذي هو من جهة النقصان، وإن كان ما صادفناه عليه من جهة النقصان عودنا الأفعال الكائنة عن ضده الذي هو من جهة الزيادة. وتقديم ذلك زماناً ثم نتأمل وننظر أي خلق حصل، فإن الحاصل لا يخلو من ثلاثة أحوال: أما الوسط، وأما المائل منه، وأما المائل إليه.

فإن كان الحاصل هو القرب من الوسط من غير أن نكون قد جاوزنا الوسط إلى الضد الآخر دمنا على تلك الأفعال بأعيانها زماناً آخر إلى أن ننتهي إلى الوسط، وإن كنا قد جاوزنا الوسط إلى القصد الآخر ففعلنا أفعال الخلق الأول ودمنا عليه زماناً ثم نتأمل الحال. وبالجملة كلما وجدنا أنفسنا مالت إلى جانب عودناها أفعال الجانب الآخر. و(لانزال نفعل) ذلك إلى أن نبلغ الوسط ونقارب جداً»[42].

وهنا يظهر سؤالاً مفاده كيف يمكن لنا أن نعرف أننا قد وقفنا في أخلاقنا عن الاعتدال يقول الفارابي: «فأنّا ننتظر إلى سهولة الفعل الكائن عن النقصان، هل يتأتى أم لا؟ فإن كانا على السواء من السهولة أو كانا متفاوتين، علمنا أن قد وقفنا أنفسنا على الوسط، وامتحان سهولتهما هو أن ننظر إلى الفعلين جميعاً، فإن كنا لا نتأذى بواحد منهما، أو نلتذ بأحدهما ولا نتأذى بالآخر، أو كان الأذى عنه يسيراً جداً، علمنا أنهما في السهولة على السواء ومتقاربين»[43].

ونجد الفارابي يشير إلى أنه في أطراف المعادلة الخلقية ما هو شبيه بالاعتدال، ولذا وجب علينا التحرر من الوقوع فيه، ذلك لأننا سنقع في أحد الشرين إفراطاً أو تفريطاً، ودليله على ذلك «التهور فإنه شبيه الشجاعة، والتبذير شبيه السخاء، والمجون شبيه الظرف، والملق شبيه التودد، والتحاسر شبيه التواضع، والتصنع شبيه صدق الإنسان عن نفسه»[44].

ثم إن الفارابي نراه يؤكد على أن في الإنسان ميلاً طبيعياً لبعض الأطراف في تلك المعادلة كمثل ميله إلى الخوف من الأمور المفزعة أكثر من ميله إلى الإقدام عليها، وميله إلى التقتير أكثر من ميله إلى السخاء، لذا وجب على الإنسان أن يعدل هذا الميل كي يبلغ الفعل المعتدل. ومفهوم الاعتدال الأخلاقي عند فيلسوفنا كما لمسناه ليس واحداً بالضرورة لجميع الناس، لذا فهو أي الاعتدال يختلف باختلاف الظروف والعادات والطبائع، ومن هنا يقول الفارابي «المتوسط والمعتدل في الأفعال قد يكون منها ما هو معتدل لجميع الناس أو أكثرهم في أكثر الزمان أو جميعه، وقد يكون منها ما هو معتدل لطائفة دون طائفة في زمان ما، وقد يكون منها ما هو معتدل للإنسان في وقت دون وقت»[45].

وعندما تفحصنا نتاج الفارابي بخصوص مفهوم الاعتدال، وجدنا لديه تطبيقات عملية للأفعال الخلقية والتي تعود إلى فكرة الاعتدال ومن هذه الأفعال الخلقية التي يذكرها الفارابي:

الشجاعة: تحصل بالاعتدال في الإقدام على الأشياء المفزعة والإحجام عنها، أي أن الزيادة في الإقدام عليها تكسُب التهور، والنقصان من الإقدام يُكسب الجبن.

العفة: كذلك تحصل بالاعتدال في التماس اللذة، فالزيادة في طلبها تُكسب الشره، والنقصان فيها يُكسب عدم الحس باللذة.

التودد: يحدث باعتدال في لقاء الإنسان غيره بما يلتذ به من قول أو فعل، فالزيادة فيه تُكسب الملق، ونقصانه يُكسب الحصر، إذاً من خلال هذا السياق نكون قد حاولنا توضيح رأي الفارابي في مفهوم الاعتدال الأخلاقي، والذي يمثل الفضيلة الحقة لديه، وهذا المفهوم كما أشرنا إليه في السابق لا يختلف كثيراً عن

موقف أرسطو في موضوع الاعتدال، أو الوسط الأخلاقي والتأكد من صحة ذلك وجب علينا العودة إلى كتاب أرسطو في (الأخلاق النيقوماخية) لنرى هذه الحقيقة مجسدة فعلاً، والخطأ الذي ارتكبه الفارابي أنه في الواقع لم يقم مقارنة بين مفهوم الاعتدال عند أرسطو والاعتدال في النص الديني الإسلامي، رغم أنه موضوع يستدعي (البحث والمقارنة) فمثلاً نجد قوله تعالى: **﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾**[46].

مما لا شك فيه أن اعتماد الفارابي على الفكر اليوناني والذي يأخذ الأخير طابعاً نظرياً محضاً، قاد بعض الباحثين إلى اتخاذ مواقف نقدية في نظريته. وتقوم هذه المواقف على أن الفارابي لو عاد إلى النص الديني الإسلامي لكان يمكن له أن يكتشف مبادئ للسلوك الأخلاقي، وجملة من الحلول للمشاكل التي واجهها وهي جديرة بالاهتمام، لاسيما وأنها تمتلك القدرة والقابلية للتجسيد العملي أكثر من الفكر اليوناني ذو الصيغة النظرية، إذاً وجد الفارابي نفسه بين التفكير الفلسفي اليوناني من ناحية والشريعة الإسلامية من ناحية ثانية، وكذلك بين عقل أرسطو وعقل أفلاطون، فأراد أن يوفق بين الجميع. هذا النقد الذي وجه إلى الفارابي في نظريته الأخلاقية، وجه كذلك فيما بعد إلى (مسكويه) والذي تابع أرسطو والفارابي في استعراضه لنظرية الفضيلة القائمة على الاعتدال، رغم أن مسكويه كان في آراءه الأخلاقية أكثر ميلاً إلى انتهاج منهج المقارنة والتوفيق بين التراث اليوناني والتراث الإسلامي من المعلم الثاني، وهذا المنهج واضح في كتابه «تهذيب الأخلاق».

موقف الفارابي من مشكلة الخير والشر:

من الواضح أن مشكلة الخير والشر من المشكلات العويصة في تاريخ الفكر الأخلاقي على وجه العموم، لذلك وجدنا اختلافات فيما بين الفلاسفة والمفكرين في سياقهم التاريخي حول هذه المشكلة، إلا أن الفارابي كان قد

تصدى لمعالجة وتحليل هذه المشكلة في ضوء نزعته الإنسانية الأخلاقية القائمة على الممارسة دون النظر، على مختلف مستوياتها، سواء منها المستوى الوجودي (الأنطولوجي) أو الإنساني الأخلاقي.

فيما يخص المستوى الأول يرى الفارابي «أن الخير بالحقيقة هو كمال الوجود، وهو واجب الوجود، والشر عدم ذلك الكمال»[47]. لذا نراه يربط بين الخير وبين الوجود الكامل والذي يتمثل بالوجود الإلهي، وأما الشر فهو يمثل عدم الكمال، ونلاحظ الفارابي لم يشر إلى أن الشر هو (عدم الوجود) وإن كان قد اقترب من هذه النقطة. على اعتبار أن الله يشمل بعنايته كل الموجودات، أصبحت هذه الموجودات خيره، لكن ما يظهر لنا أنه شر، فهو خير في حقيقة أمره، وإن بدا ليس كذلك، ومن هنا يتجسد الخير في هذا العالم، يقول المعلم الثاني: «إن لله عناية محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد، وكل كائن فبقضائه وقدره، والشرور أيضاً بقدره وقضائه، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لابد لها من الشر، والشرور واصلة إلى الكائنات الفاسدات، والشرور محمودة عن طريق العرض، إذ لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة الدائمة»[48].

ثم يشير إلى هذا المعنى في موقع آخر بقوله: «وإن الخير والنظام (هو) المقصود بالذات، فأما الشر فإنه لاحق لأمور لم يكن بد من وجودها على سبيل العرض لكونها خيراً»[49].

نستنتج من ذلك أن الفارابي يقول بأن الخير هو ما يمثل جوهر الموجودات، وهو بالتالي الشائع أو السائد على هذا العالم، وما يبدو لنا أنه شر هو موجود بالعرض وهو خير وإن ظهر دون ذلك.

فلننظر مما يظهر لنا في الطبيعة من كوارث وشرور، إلا أنها في الحقيقة تقضي على شرور أخطر وأعظم، ومن هنا يحاول الفارابي أن يوصل مفهوم

الشر بالكائنات الفاسدة، للإشارة إلى أن الشر محدود في وجوده على عالم الكون والفساد، وهو ما تحت فلك القمر كما أشار إليه ابن سينا بقوله: «وجملة ما تحت القمر طفيف بالمقياس إلى سائر الوجود»(50).

بتقديرنا أن تفسير الفارابي للشر بأنه خير في الجوهر شر بالعرض أدى بالفارابي إلى اعتبار هذا الشر غير موجود في هذا العالم سواء منه الضروري أو الممكن أو الممتنع، ذلك لأن هذه العوالم جميعها خيرة، وبالتحديد فإن كل ما هو موجود بدون إرادة الإنسان فهو خير بالفعل.

في الحقيقة إن وجود الإرادة الإنسانية على صعيد الفعل، هو الذي يفرز الخير والشر، وهنا نلمس عند الفارابي بأنه يغطي وجود الشر بالمطلق عن المستوى الوجودي، ويقره على المستوى الإنساني والأخلاقي ويحاول أن يجد الطريق إلى نفيه، لنحاول تفهم هذه المحاولة التي طالما شغلت بال فيلسوفنا.

في الحقيقة إن الإرادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الإنسان إما نحو الخير أو نحو الشر، وبهذا المعنى يكون رأي الفارابي صادراً عن الآية الكريمة الآتية: ﴿**وهديناه النجدين**﴾(51) على اعتبار أنهما سبيلا الخير والشر على الإطلاق، ثم يعود الفارابي إلى طرح هذه المسألة على مستوى الله والعالم، وما لزم وجوده عما لزم عنه إلى آخر اللوازم على هذا الترتيب أي شيء كان، فإن هذه كلها على نظام وعدل في الاستئهال وما كان حصول على استئهال وعدل فهو كله خير. والفارابي هنا يقدم نقداً للذين قالوا بأن الوجود كله خير، واللاوجود هو الشر،ويعتقد بأن هؤلاء «صاغوا من تلقاء أنفسهم موجودات متوهمة فجعلوها خيرات، وال وجودات جعلوها شروراً»(52).

نلاحظ بأن نقد الفارابي هذا كان موجهاً على وجه الخصوص إلى أفلوطين الذي كان يرى: «أن الشر ما ليس يوجد، أي في الأشياء المشوبة باللاوجود، وهي المحسوسات وكيفياتها، وهي مشوبة باللاوجود لأنها صور

متحققة في مادة، والمادة لا وجود لها، هي في ذاتها غير مصورة، ومن ثمة غير معينة، فالشر عدم الصورة، وعدم الحد أو الاعتدال، والمادة عين جوهر الشر»[53].

ثم يحاول توجيه سهام النقد الذين أكدوا بأن «اللذات كيف كانت هي الخيرات، وأن الأذى كيف كان هو الشر، وخاصة الأذى اللاحق لحس اللمس»[54]، وهو نقد موجه في أصله إلى جماعة السفسطائيين من أتباع مذهب اللذة، والذين يرون أن اللذة هي غاية أفعال الإنسان وفيها تتحقق السعادة.

يقف الفارابي من كل هؤلاء موقف الناقد ويعتبر آراءهم خاطئة. «ذلك أن الوجود إنما يكون خيراً متى كان باستئهال. أما الموجود واللاموجود بغير استئهال فهو شر»[55].

إذاً يمكن أن نلاحظ بأن رؤية الفارابي هذه قائمة على فكرة أن الموجود والعدم إذا كانا باستحقاق وعدل، كانا خيراً، ولكن إذا لم يكونا كذلك فهما شر بالمطلق، ويحلل الفارابي النظريات الأخرى في الخير والشر ويتخذ منها موقف النقد ويرفضها.. فمن ذلك كما يقول: «قوم ظنوا أن عوارض النفس كلها، وهو ما يكون عن الجزء النزوعي من النفس، هي شرور، وآخرون رأوا أن القوة الشهوانية والغضبية هما الشرور، وأخرون رأوا ذلك في القوى الأخرى التي بها الانفعالات النفسانية مثل الغيرة والقسوة والبخل ومحبة الكرامة وأشباه ذلك، وهؤلاء أيضاً غالطون»[56].

فالفارابي أشار هنا إلى بعض النزعات البوذية التي تبخس حق الجسد واللذات، أو إلى بعض متصوفة الإسلام الذين غالوا في زهدهم واحتقارهم للجسد ولشهوات النفس، وإن السعادة العظمى التي تطلب لذاتها عند الفارابي هي أن تتحرر النفس من قيود المادة وأغلالها فتصبح عقلاً كاملاً، أي أن تصبح نفس الإنسان من الكمال والتخلص من أدران المادة وغواشيها بحيث لا تحتاج

في قوامها إلى مادة، وأن تبقى على تلك الحال دائماً، وكانت حياة الفارابي تجسيداً لذلك[57].

لكننا نلمس تبرير الفارابي في رفضه لهذه النزعات المختلفة في تفسير الخير والشر بالقول الآتي: «أنه ليس ما صلح أن يستعمل من الخير ومن الشر جميعاً هو خير أو شر، فإنه ليس بأحدهما أولى منه بالآخر... بل إنما يكون كل من هذه شروراً إذا استعملت فيما ينال به الشقاء، وأما إذا استعملت فيما تنال به السعادة، لم تكن شروراً بل تكون كلها خيرات»[58].

هذه الرؤية في الحقيقة تمتلك شيئاً من الغرابة والدهشة، لاسيما بالنسبة لنظرية الفارابي في الأخلاق، إذ يبدو وكأنه يقول بأن الشر «نسبي» يتوقف على الغاية التي يهدف إليها الإنسان، سواء كان خيراً أم شراً، وليس هناك شر في ذاته، أو خير في ذاته، فإذا كانت الغاية من أحدهما في الشقاء كان الفعل شريراً، أما إذا كانت الغاية نيل السعادة كان الفعل خيراً، ويترتب على ذلك أن الفارابي يحاول في سلوكه هنا أن يبرر بعض الأفعال الشريرة إذا استخدمت للحصول على السعادة! فهذه النتيجة التي توصل إليها الفارابي في نظريته الأخلاقية إنما تبتعد بل تتنافى مع رؤية الفارابي في الفضيلة، والأفعال الخلقية الخيرة، ولمسنا ذلك حينما حدد لنا بعض الفضائل الخلقية التي تأخذ طابع الاعتدال، واعتبرها خيرات، كما اعتبر أضدادها شروراً.

وبرأينا لا يمكن أن نجد حلاً لهذا التناقض الذي وقع فيه الفارابي في نظريته الأخلاقية إلا بإقامة الافتراض التالي:

أن يقرن الشر بالإرادة «فالإنسان كثيراً ما يبحث عن الشر في الغريزة، أن هذه جميعاً – مجتمعة – أو متفرقة – ليست بالشر نفسه، فليس للشر من وجود، اللهم إلا بالنسبة إلى (الإرادة) التي تريده، أو التي تجعله يوجد حينما تريده»[59].

هذا يعني أن الإرادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الإنسان نحو الخير أو الشر، وبالتالي فإن نظريته الأخلاقية تقوم على الممارسة فإن الأشياء التي إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل هي الأفعال التي من شأنها أن تكون من أصحاب الأخلاق الجميلة، والتي تكسبنا الخلق القبيح هي الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة.

الخاتمـــة:

في ضوء ما تقدم نستطيع أن نخلص إلى النتائج التالية المترتبة على نظرية الأخلاق عند أبو نصر الفارابي:

أولاً – يعتبر الفارابي الإرادة والاختيار معياراً للعمل الخلقي، لذا فإن الفعل الذي يجازى عليه الإنسان هو الفعل المقرون بالقصد، والأفعال اللاإرادية فهي خارجة عن نطاق الجزاء، والدليل على ذلك ما قاله الفارابي في «إن الخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشر إنما يكون بالإرادة والاختيار».

ثانياً – إيمان الفارابي بحرية الإنسان وقدرته على توجيه أفعاله نحو الخير أو الشر، لأنه سيكون مسؤولاً عنها والفارابي يصدر هنا بشكل واضح عن خلفية إسلامية، ويلتقي في هذه النقطة مع الفكر المعتزلي القائل بخلق الأفعال والحرية الإنسانية.

ثالثاً – في حقل الممارسة والسلوك الأخلاقي لا قيمة للنظر عند الفارابي إذا لم يقترن بالعمل، ولذا كان الإنسان الحق عنده هو من يعلم الخير ويعمل به ويسعى إليه والفيلسوف الكامل هو من ترجم النظر وحوله إلى فلسفة عملية لإصلاح المدينة والأمانة.

رابعاً – تركيز الفارابي على العمل والاعتداد به يكون قد خالف فلاسفة اليونان الذين اعتدوا بالنظر.

خامساً – قدم الفارابي أقواله وأفكاره الأخلاقية في صورة دعوة نظرية، وطبقها على نفسه أولاً، قبل أن يدعو الآخرين إليها، ويتضح ذلك من استقرائنا لواقع حياته، فقد كان ترفعه عن المادة والشهوات، وتواضعه، وإخلاصه للعلم، مثلاً حياً للأخلاق الفاضلة والقيم العليا.

سادساً – إن الأخلاق عند فيلسوفنا لا تنحصر في الإطار الفردي، بل لابد أن تتسع لتشمل الدولة أيضاً، لأنه يرى أن للدولة دوراً رئيساً في إرساء قواعد الأخلاق وإقرار الفضائل بين الناس.

سابعاً – تأكيد الفارابي على أن الأخلاق نسبية وبالتالي فالإرادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الإنسان أما نحو الخير أو نحو الشر.

ثامناً – تركيز الفارابي على مفهوم الإصلاح الخلقي الذي يبدأ من الذات، وذلك بتعويدها على حب الفضيلة، واكتساب الفضائل الحقيقية لا الزائفة.

الهوامش

1) ديو بور: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبي ريدة، ط 3، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1954، ص 149.

2) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، ص 20-21.

3) الفارابي: إحصاء العلوم، ص 124.

4) انظر ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، ط1، بيروت 1980، ص 302.

5) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، ص 2، وقارن قول مسكويه: «السعادة خير ما، وهي تمام الخيرات وغاياتها. والتمام هو الذي إذا بلغنا البنى لم نحتج معه إلى شيء آخر» (تهذيب الأخلاق، ص 80).

6) الفارابي: التنبيه، ص 2-3.

7) الفارابي: المدينة الفاضلة، ص 86.

8) انظر أرسطو طاليس: كتاب (الأخلاق إلى نيقوماخوس) ك 1 ب 4 ف 8 ص 192، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مط دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924.

9) الفارابي: المدينة الفاضلة، ص 85.

10) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 149.

11) د. إبراهيم مدكور يشير في مكان آخر إلى أن الإرادة هي دعامة الأخلاق عند الفارابي، وأن السعادة هي الغاية القصوى التي يتمناها الإنسان، وإنما تنال بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم مقصودين، وفي وسع كل إنسان أن يفعل الخير، وأن يحصل على السعادة إن أراد ذلك. (نفس المصدر، ص 144).

12) المعجم الفلسفي، ص 7. والجرجاني يعرف الإرادة بأنها «صفة توجب للحي حالاً يقع منه العمل على وجه دون وجه». (التعريفات، ص 10).

13) الفارابي: المسائل الفلسفية، ص 18.

14) الفارابي: رسالة السياسة، ص 652.

15) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ص 145.

16) الفارابي: المدينة الفاضلة، ص 98.

17) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص 12.

18) الفارابي: تحصيل السعادة، ص 2.

19) الفارابي: فصول المدني، ص 103.

20) الجرجاني: التعريفات، ص 205.

21) أرسطو طاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك 1 ب 4 ف 5، ص 191.

22) الفارابي: فصول المدني، ص 108. وقارن مع أرسطو، الذي يرى أيضاً أن «الفضيلة على نوعين: أحدهما عقل، والآخر أخلاقي، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائماً من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يجيء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان، وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم». (انظر: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك 2 ب 1 فـ1، ص 225).

23) الفارابي: تحصيل السعادة، ص 2.

24) نفس المصدر، ص 21.

25) نفسه، ص 20-21.



26) تحصيل السعادة، ص 26.

27) نفس المصدر، ص 28.

28) تحصيل السعادة، ص 31.

29) التنبيه على سبيل السعادة، ص 7.

30) أرسطو طاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك 2 ب 1 ف 2، ص 225-226.

31) انظر ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص 31.

32) المصدر السابق، ص 32

33) الفارابي: تحصيل السعادة، ص 19.

34) المصدر السابق، ص 7-8، وأرسطو يرى أن الفضيلة الأخلاقية تتولد على الأخص من العادة والشيم، (الأخلاق النيقوماخية، ك 2، ب 1، ف 1).

35) الفارابي: فصول المدني، ص 108-109.

36) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، ص 8-9 وقارن قول أرسطو: «وما يجري في حكومة الممالك يثبته جلياً، فإن الشارعين لا يصيرون الأهالي فضلاً، إلا بتعويدهم ذلك». (الأخلاق النيقوماخية، ك 2 ب 1 ف 5).

37) الفارابي: فصول المدني، ص 111-112.

38) الفارابي: التنبيه...، ص 8.

39) التنبيه على سبيل السعادة، ص 9.

40) الفارابي: فصول المدني، ص 113، وقارن أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك 2 ب 6 (ف 8-13)، ص 246-247.

41) الفارابي: التنبيه...، ص 10.

42) نفس المصدر: ص 13-14.

43) المرجع السابق، ص 14.

44) نفس المصدر: ص 14.

45) الفارابي: فصول المدني، ص 116، وقارن قول أرسطو: «فالوسط هو هذا الذي لا يعاب إلا بالإفراط ولا بالتفريط، وهذا المقدار المتساوي يعدي أن يكون واحداً بالنسبة لجميع الناس، ولا هو بعينه بالنسبة للجميع، (الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك 2 ب 6 ف 59).

46) سورة البقرة، ص 143.

47) الفارابي: التعليقات، ص 11.

48) الفارابي: عيون المسائل، ص 18.

49) الفارابي: الدعاوى القلبية، ص 11.

50) ابن سينا: النجاة، جـ 3 (الحكمة الإلهية) ص 286.

51) سورة البلد، ص 10.

52) فصول المدني، ص 150.

53) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 295.

54) فصول المدني، ص 150.

55) فصول المدني، ص 150.

56) نفس المصدر، ص 151.

57) ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص 304.

58) الفارابي، فصول المدني، ص 151.

59) د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص 230.

المصادر والمراجع

1) التنبيه على سبيل السعادة: الفارابي أبو نصر، حيدر آباد، الهند، 1346هـ.

2) إحصاء العلوم: الفارابي أبو نصر، تحقيق وتقديم عثمان أمين مكتبة الأنجلو ط 3، القاهرة، 1968.

3) المعجم الفلسفي: إصدار مجمع اللغة العربية، مطبعة الأميرية، القاهرة، 1979.

4) آراء أهل المدينة الفاضلة: الفارابي أبو نصر، تحقيق وتقديم، ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959.

5) التعريفات: الجرجاني عبدالقاهر، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، 1938.

6) المسائل الفلسفية والأجوبة عنها: الفارابي أبو نصر، ضمن كتاب (المجموع) للمعلم الثاني، ط 1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1907.

7) التعليقات: الفارابي أبو نصر: حيدر آباد، الهند، 1346.

8) النجاة: ابن سينا، جـ 3، تحقيق، محيي الدين صبري الكردي، القاهرة، 1938.

9) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: صبحي أحمد محمود، دار النهضة العربية، ط 3، بيروت، 1992.

10) الإنسان في الفلسفة الإسلامية: عاني إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003.

11) الفلسفة الخليفة: الطويل توفيق، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1960.

12) المشكلة الخلقية: إبراهيم زكريا، ط 3، مكتبة مصر، القاهرة، 1980.

13) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام: التكريتي ناجي، دار الأندلس، ط 2، بيروت، 1982.

14) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: ابن مسكويه: مطبعة صبيح، القاهرة، 1959.

15) تحصيل السعادة: الفارابي أبو النصر: ميدر آباد، الهند، 1345هـ.

16) تجريد رسالة الدعاوى القلبية: الفارابي أبو نصر، ط 1، حيدر آباد، الهند، 1346هـ.

17) تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ترجمة محمد عبدالهادي: أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

18) تاريخ الفلسفة اليونانية: فخري ماجد، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974.

19) تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم، ط 6، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1976.

20) رسالة أبو نصر في السياسة: الفارابي أبو نصر، تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي، منشور في مجلة المشرق، السنة الرابعة العدد (13)، بيروت، 1901.

21) في الفلسفة الإسلامية: مدكور إبراهيم، منهج وتطبيقه، ج 1 + 2، المكتب المصري للطباعة والنشر، القاهرة، 1983.

22) فصول المدني: الفارابي أبو نصر: نظره دنلوب، كمبردج، لندن، 1961.

23) كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس: أرسطو طاليس: ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924.

24) عيون المسائل: الفارابي أبو نصر، ضمن (الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية) تحقيق فردريك ديتريشي، ليدن، 1892.

25) من أفلاطون إلى ابن سينا: صليبا جميل، مكتبة النشر العربي، دمشق، 1935.

26) محاضرات في الفلسفة الإسلامية: هويدي يحيى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1965.



فكرة الانتماء في لامية الشنفرى الأزدي

جاسم بن صالح الدليمي(*)

هدف البحث:

يهدف البحث إلى استجلاء فكرة الانتماء عند الشنفرى الأزدي شعوراً وواقعاً، شعوراً ينتابه لحظة إحساسه بالضياع أو فقدان الصلة بالأهل والجماعة وهو محاصر بالطبيعة وضراوة عناصرها، وواقعاً يحاول الشاعر إقامته والعيش في ظله، والبحث قراءة جديدة لقصيدة الشنفرى المعروفة باللامية، تحاول في ضوء منجزات النقد الحديث النظر إلى القصيدة بوصفها تشكيلاً لغوياً جمالياً يعبر عن تجربة الشاعر في الحياة والوجود، وتتلمس من خلال هذا التشكيل الجمالي للقصيدة المعطيات الفكرية التي تتجه صوب فكرة الانتماء عند الشنفرى، متخذة من التحليل الفني لأبيات القصيدة وسيلة لتحقيق غاية البحث.

وقد نالت لامية الشنفرى اهتمام الشراح قديماً والنقاد حديثاً، بما يؤكد أنها نص شعري مهم في التعبير عن تجربة الإنسان العربي في العصر السابق للإسلام، وبثراء هذا النص الذي يمكن معالجته بوسائل نقدية متنوعة المناهج، لا تخلو من اجتهادات لها أجر السعي والمحاولة.

(*) باحث يمني.

مقدمة البحث:

تبرز فكرة الانتماء عند الشنفرى ويتنامى الشعور بها حين لا يجد ملاذاً له يركن إليه من قسوة العيش والحياة، وهو يواجه مصيره فيها وحيداً تائهاً.

لم يكن الانقطاع عن الجماعة ومفارقة الأهل هدفاً يسعى إليه الشنفرى في حياته (وهو الباحث عن الانتماء)[1] بقدر ما كان هاجس التفرق بسمات شخصية ترسم ملامحه وتميزه عن الأفراد وربما تبرز فيه القيم الإنسانية النبيلة الرافدة في أعماق ذاته، وهو الشاعر المتمسك بالحياة الكريمة لا الذليلة كما يعلن ذلك في شعره[2] الحريص على تحقيق وجوده الإنساني المتفوق فيها دونما عوائق أو موانع تحول بينه وبينها.

ربما وجد الشنفرى في الرحيل المؤقت عن الجماعة ومفارقة الأهل مطمحاً له يحقق فيه رغباته الإنسانية من حيث (إن الشاعر الجاهلي لم يكن يتحرك دائماً في فلك القبيلة بل إنه كثيراً ما يعزف على أوتار فردية عميقة)[3]. ولكن يبقى شعور الانتماء بشدة إليها على الرغم من ميله عنها.

وقد اختار البحث قصيدته اللامية[4] بوصفها النموذج الشعري الأرقى عند الشاعر الذي عبر بصدق عن تجربة الرحيل والميل عن الجماعة، اللامية كشفت أبعاد تجربة الشاعر ومغامرته في العيش المنفرد، هي صوته الذي يحكي تجربته مع الطبيعة وأشيائها، يبث فيها آلامه وأوجاعه وهو واحد منفرد يواجه قسوتها ووحشتها، ويمضي معها بضراوة لا ترحم، لا سند له فيها سواه وما يملك من صبر وجلد،

تمثل اللامية رؤية الشنفرى الشعرية للأشياء والقوانين التي تنتظم فيها، رؤيته التي تمزج بين فعل التمرد الإنساني على نظام الجماعة وبين الشعور بالانتماء إليها والحاجة الماسة لها لحظة الرحيل والغربة. رغبتان متضادتان رغبة

الميل عن الجماعة المرسومة على وجه القصيدة الطافية على سطحها، ورغبة التمسك بالجماعة والانتماء إليها، الرغبة الغاطسة في أعماق القصيدة مثلما هي ماكثة في أعماق الشاعر ووعيه، ويبقى في هذه القصيدة ظواهر وبواطن لم تكشف الكشف كله وهي ترشح طرق تناول جديدة لم يسبق إليها[5].

يغرس الشنفرى في القصيدة بؤراً تعبيرية تتمثل بفكرة الانتماء وتعبر عنها، ينثرها على سطح القصيدة بتأثير انفعاله الوجداني والنفسي بها، لنا أن نلملم أطرافها لتوصلنا إلى هذه الفكرة أو تكشف لنا وجهها بوضوح أكثر. يقول الشنفرى:

1 - اقيموا بني امي صدور مطيّكم — فإني إلى قوم سواكم لأميَلُ

2 - فقد حُمّت الحاجاتُ والليل مقمر — وشُدَّت لطيّاتٍ مطايا وأرحُلُ

3 - وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى — وفيها لمن خاف القلى مُتعَزَّلُ

4 - لعَمرُكَ ما في الأرض ضيق على امرئ — سرى راغباً أو راهباً وهو يعقلُ

تأخذ لوحة الافتتاح في القصيدة مساحة الأبيات الأربعة الأولى وتنطلق من تركيب الجملة الفعلية (أقيموا) خطاب الأمر الموجه إلى الجماعة، وفي هذا إشارة إلى حضور الجماعة في وعي الشاعر، وربما بضغط هذا الحضور افتتح لوحته بهذه الصيغة الفعلية، التي يلاحظ فيها ارتباط الفعل (أقم) بالفاعل (الضمير) واو الجماعة) دونما فاصل لغوي. إن نبرة التعالي في توجيه الأمر إلى الجماعة تكشف عن اعتزاز الشاعر بذاته وتنمي فيه كبرياء التفوق دفعاً أو ترميماً لانكساره النفسي من حالة إهمال الجماعة له أو نكرانها وجوده الاجتماعي بينها، وربما كان هذا الإهمال دافعاً للشاعر في إعلان رغبة الميل عن الجماعة.

إن الانفصال عن الجماعة ليس أمراً هيناً أو يسيراً عند الفرد الجاهلي عامة والشاعر خاصة بسبب من طبيعة الحياة الجاهلية القائمة على انتماء الفرد

إلى الجماعة في كل أحواله وأحوالها. صيغة العيش المنفرد أو المنقطع عن الجماعة غير مقبولة واقعياً في هذا العصر وغير مسموح بها قبلياً فضلاً عن عدم إمكان تحقيقها عملياً بأمان واقتدار عند الفرد الواحد. فردية العيش تكاد تكون ملغاة في وعي وسلوك الشعر الجاهلي لأن حاجة الانتماء إلى الجماعة حاجة نفسية ووجدانية واجتماعية فضلاً عن كونها حاجة إنسانية مهمة.

الانتماء عند الشاعر الجاهلي يعني الهوية القبلية، يعني الوجود القبلي له في جانب آخر، بل يعني تمكن فاعلية الشاعر الاجتماعية من التحقق والإنجاز في ظل حماية القبيلة لها وفي ظل اطمئنانه النفسي والوجداني. الانتماء يمثل المشاركة الفاعلة في صنع تاريخ القبيلة وهويتها الحضارية.

قد يساهم ارتباط الشاعر بالجماعة وتمسكه بالانتماء إليها في إلغاء شخصيته الإبداعية أو يضعف أداءها في التعبير عن ذاته وخصوصية موقفه من الأشياء حوله أو نظرته إليها، لاسيما إذا كانت هذه النظرة تفارق أو تتضاد مع نظرة الجماعة لتلك الأشياء والعادات والتقاليد ونظم الحياة، وربما يتنازل الشاعر عن احتجاجاته الخاصة وإبداعاته الشخصية المعبرة عن الحياة من أجل الجماعة حيث لا صوت يعلو فوق صوتها.

إن ارتباط الشاعر بالقبيلة يعني رهن إبداعه الشعري في إطارها ودورانه في فلكها، فرديته تذوب في جماعية القبيلة أو تكاد، تلتصق فردية الشاعر بثوابت القبيلة – عاداتها وتقاليدها – وفي تحرره منها بكسر طوق تلك الثوابت ويخرج إلى فردية الشاعر بوابت القبيلة – عاداتها وتقاليدها – وفي تحرره منها بكسر طوق تلك الثوابت ويخرج إلى فردية جديدة يصنعها وعيه بالحياة، ويتشكل موقفه من القبيلة وفق هذا الوعي وتلك الرؤية الناشزة عن عادات وتقاليد القبيلة، يخلق عالماً آخر، قد يكون مضاداً لعالم القبيلة – لكنه ليس معادياً لها – وهو منحرف

بالتأكيد عن القبيلة وكيانها الضاغط بقسوة العادات والتقاليد على الشاعر ورؤيته ووعيه بالحياة ونظامها أو أشيائها.

إن أزمة الشنفرى الوجودية تكمن في تحقيق وجوده الإنساني في الحياة بفاعلية إنسانية راقية لا يعيقها شيء من عادات وتقاليد وهي ليست منفلتة من هذه الضوابط أو النظم، إنما لها مشروعها الإنساني ونظامها الأكثر التصاقاً بالإنسان وهواجسه ومعنى الحياة فيه. هو لا يريد لوجوده الإنساني أن يكون خارج إطار القبيلة، خارج الفعالية الاجتماعية باستقلالية تامة، كما أنه لا يريد لهذا الوجود الذوبان في كيان القبيلة حد الغياب أو النفي وضياع ملامحه الفردية أو الشخصية.

هي أزمة وجودية تسعى نحو التوازن بين الخروج والانتماء، بين التمرد والولاء، نحو ضبط حركية الخروج داخل الانتماء، ومراقبة سيطرة الانتماء على الخروج، أزمة لها وعيها الذي يرى الخروج التام أو المنقطع عن الجماعة ضياعاً لذات الشاعر مثلما يجد الانتماء الغارق في القبيلة فقداناً لها.

محاولة الشاعر الموالفة بين رغبتي الخروج والانتماء، التصادم والتصالح، تتطلب استقلال شخصيته بوعيها داخل إطار الجماعة، والمحافظة على هذا الاستقلال، فضلاً عن ارتباط هذه الشخصية بدرجة وثيقة في انتمائها إلى القبيلة، من هذا المرتكز يعمد الشنفرى إلى الإعلان عن رغبته في مفارقة الجماعة في الظاهر النصي للقصيدة، مثلما يبوح بالانتماء إليها شعوراً وواقعاً في المخفي الغائر من عمق القصيدة.

تنهض صيغة (بني أمي) في مفتتاح القصيدة للتعبير عن هذه المعاني المشار إليها ففيها تصريح إلى الانتماء الأول الأصل – على الرغم من أنها تبدو صياغة متداولة في الخطاب الشعري الجاهلي – لكنها تحمل دلالات مهمة لابد

من الوقوف أمامها. الأم الانتماء الأول في وعي الشاعر وواقعه، وفكرة الأم هي أول واجبات الضمير[6].

ينطوي هذا اللفظ والانتماء على معاني الحب والرحمة والحنان وسواها، هذه المعاني يحتاجها الشاعر الآن أو في عموم حياته ليواجه بها قسوة الأشياء من حوله ويقيمها دريئة له بوجه الجماعة القاسية هي معاني الأم الأصغر الحانية عليه، تقف نقيضاً للأم الأكبر (الجماعة – القبيلة) القاسية عليه، الأكبر من فرديته وفردية الأم الأصل، القبيلة التي تغافلت عن شيء من هذه المعاني في تعاملها مع ولدها الشاعر.

الأم الأصل تغفر لولودها ذنوبه وخطاياه، الأم الجماعة لا تغفر إنما على العكس وسعت دائرة الآثام والخطايا عند الشاعر وقست عليه بعاداتها وتقاليدها.

هي موازنة فكرية اجتماعية يقيمها الشاعر بوعيه بين نموذجين للأم، منطلقاً من فهمه لأصل العلاقة بين الفرد والأم والدة كانت أم قبيلة.

النموذج الأول هو الأم القبيلة، معلن عنه في النص (بني أمي) والنموذج الثاني مضمر في ذات الشاعر أو وجدانه هو الزم الوالدة. الأول يعبر عن معاني القسوة والشدة في موقفه من الشاعر، أما الثاني فيحمل معاني الرحمة والعطف والحب.

يعلن الشاعر ميله عن النموذج الأول بمعانيه ومضامينه الاجتماعية المشار إليها، ويلتصق بالثاني لتمسكه بالمعاني الإنسانية التي يحتاجها في كل زمان وحين، حتى في لحظة تمرده وميله عن الجماعة.

وتبقى صيغة (بني أمي) مهمازاً فاعلاً في حياة الشنفرى لاستنهاض الشعور بالانتماء إلى الجماعة. على الرغم من عنف الخطاب الشعري الموجه

إليها، تستدعي صيغة (بني أمي) المعلقة في النص صيغة (بني أبي) المضمرة في ذات الشاعر ووعيه، تستدعيها للمفارقة القائمة بينهما واقعاً وشعوراً، تستدعيها للاقتصاص منها بجناية إيقاع الأذى بأبنائها حين تمادت في التمسك بعاداتها وتقاليدها دونما شفقة أو مغفرة. هذا الأذى الذي تسبب في خروج الأبناء والميل عن الجماعة بتمرد إنساني لا ينطوي على عداء أو نكران أو كره، إنما هو احتجاج على سلبية بعض العادات والتقاليد في التعامل مع الأبناء، (بني أبي) مضمر شعوري وشعري مضاد لـ (بني أمي) بما يمثل الأب في وعي الشاعر من معاني القسوة والغلظة، وبما تحمل الأم من معاني الرحمة والحنان، ذلك أن الشاعر يجد الأمومة أوثق وأقدر على تربية الشعور بالانتماء من الأب[7].

(بني أبي) لا يحمل إلى الأب المباشر بقدر ما يحيل إلى المجتمع الذكوري المسيطر على القبيلة والموجه لقراراتها وتقاليدها، فليس للأم الأنثى – ذات الطبيعة الراحمة – أثر في ترسيخ هذه العادات وإنجاز تلك القرارات.

الظلم الذكوري – وفق هذا الفهم لبني أبي – الواقع على الأبناء يدفعهم نحو التمسك بالأنثى الأم لتشكل قيمة جوهرية في حياتهم لا يمكن التفريط بها، ولا يمارس ضدها استنكاراً، مثلما يفعلون مع آباء المجتمع الذكوري، حيث إن (الظلم جوهر قيمي وليس رد فعل ظرفي) يتخذ من المجتمع الذكوري ضد الأبناء الذين هم على شاكلة الشنفرى.

ولتثبيت فكرة الانتماء من خلال الأم الرحمة تأتي صيغة (صدور مطيكم) إنعاشاً لهذه الفكرة على مستوى المفتتح الشعري، وتنشيطاً لها في وعي الشاعر؛ بما تكتنز مفردة (صدور) معنى الرحابة والاحتواء وتجاوزها دلالة الارتباط بالإبل والإحالة إلى صدر الأم، الموضع الأول الذي يستقي منه الشاعر معاني الحب والعطف[9].

في (صدور) تتموضع الأم شعوراً وواقعاً في ذات الشاعر، هي مثابة

لحلم الأمن ومسعى الاستقرار النفسي والوجداني، يستعيده الشاعر في هذا المفتتاح لحظة إعلان الميل لحاجته الإنسانية إليه، إن الانتماء إلى الأم شاغل مهم عند الشاعر الجاهلي ذلك أن الأم هي المنبت الحقيقي لفكرة المحبة والرضا والسلام[10].

(صدور) الموضع الحامي للإنسان في الشاعر، المانح رحمة له تحتضن طفولته وحباً يملأ قلبه وحناناً يسور رجولته.

وفي ذات الوقت ينفتح (الصدر) الحيز الصغير من جسد الأم ينفتح في وعي الشاعر ويمتد ليضم مأساته ويعلن من خلال (صور مطيكم) تمرده وميله عن الأم الجماعة.

وفي تحريرنا لصيغة (صدور مطيكم) على مستوى البناء النحوي نلاحظ اسمية التركيب المكون من (صدور) المفعول به المضاف و(مطي) المضاف إليه وضمير المخاطب (كم) الكاف مع الميم علامة الجمع. إن اسمية مفردات التركيب تمثل في دلالتها الثبات – في الاسم ثبات وفي الفعل حركة – ثبات اسمية مفردات صيغة (صدور مطيكم) يعبر دلالياً عن ثبات موقف الشاعر في الارتباط بفكرة الأم الرحمة، وحركية جملة التركيب يعبر دلالياً عن رغبة الشاعر في التحول والميل عن الأم الجماعة القسوة. وتعميقاً لفكرة الانتماء والشعور بها عند الشنفرى نلاحظ في المفتتح الشعري صيغة اسم التفضيل (لأميل) المؤكدة باللام، وهي توحي بالرغبة الأكيدة عند الشاعر وإصراره من خلالها على الرحيل عن الجماعة والميل عنها، وليس الانقطاع وبتر العلاقة معها كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين[11] لأن في الرحيل عودة وفي الميل رجوع على العكس من الانقطاع والبتر لا عودة ولا رجوعاً، الشاعر لا يريد إنهاء العلاقة مع الجماعة تماماً قدر ما يريد تصحيح أو تعدل طبيعة العلاقة القائمة معها، (بل هو يطلب حقوقه في الانتماء الصحيح إلى الهيئة الاجتماعية)[12].

في الانقطاع ضياع لهوية الشاعر القبلية وفي الرحيل أو الميل عودة لاسترجاع انتمائه القبلي فالمنقطع لا يعود، ومما يعزز هذا المعنى إعلان الشاعر الميل (لأميل) فعلى الرغم من صيغة اسم التفضيل - التي تشعرنا بالمبالغة - في الميل والإصرار عليه في الانحراف عن الجماعة إلى قوم آخرين إلا أنه سيعود يوماً ما إذ يمكن للانحراف أو الميل أن يستقيم ويعود كما كان، ليس كالانقطاع أو البتر، لا أمل في العودة ولا رجاء في الاستقامة أو أن الأمل فيهما ضعيف، في الميل تبقى الجذور مرتبطة بالأصل - وفي هذا ملمح من ملامح فكرة الانتماء عند الشاعر - أما في الانقطاع فلا.

لا يمارس الشنفرى في ميله عن الجماعة والرحيل عنها عملاً عدائياً ولا قولاً هجائياً، إنما يستغل الطبيعة وعناصرها بدائل موضوعية عملية مؤقتة عن علاقته بها، فتبرز الأرض والمنأى والمتعزل والحيوان عناصر واقعية بديلة ينشط الشاعر في إقامة علاقة معها، كل حسب معطياته التي تمكنه من ممارسة فرديته في الحياة بطلاقة وحرية تستوعب الأبيات الآتية من القصيدة هذا المعنى وتبث تفاصيل علاقة الشاعر بالطبيعة وعناصرها. يقول الشنفرى:

3 - وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى ... وفيـهـا لمن خـاف القلى مُـتَـعَـزَّلُ

4 - لعَمرُكَ ما في الأرض ضيق على امرئٍ ... سـرى راغـبـاً أو راهـبـاً وهو يـعـقلُ

5 - ولي دونكم أهلون سِيـدٌ عَـمَلَّسٌ ... وأرقط زُهلولٌ وعـرفـاءُ جَـيـألُ

6 - هم الأهلُ لا مـسـتـودَعُ السِّرِّ ذائعٌ ... لديهم ولا الجـاني بما جَـرَّ يُخـذَلُ

7 - وكُلٌّ أبي باسلُ غـيـرَ أنني ... إذا عَـرَضَت أولى الطرائد أبسَلُ

تقف الأرض بمفهومها الشعري في مقدمة تلك البدائل الموضوعية عن الجماعة. إن انفتاح الأرض (وفي الأرض منأى) المكان ليستوعب المنأى على مستوى النص الشعري هو انعتاق مؤقت مرحلي للإنسان الشاعر من سلطة القبيلة وعاداتها المطوقة له، هو تجدد لصلة الشاعر بالحياة وفق نمط أحدثته فرديته يقيم فيه أعمدة وجوده الحر.

المنأى الشعري تموضع للملاذ البعيد، وتضاد للمقترب الواقعي المجسد لمحنة الشنفرى. ثمة صلة وثيقة يقيمها الشاعر بين المنأى المكان البعيد وبين المعنى الكريم (منأى للكريم) يستثمرها في إزالة الأذى عن الكريم وليوطد في المنأى ذاته الناشطة في إسقاط قلى الجماعة ومصاولة بفضائها بكبرياء الفارس وعفو الكريم.

يمارس الشنفرى من خلال صفة الكريم فروسية أخلاقية اجتماعية تتعالى على فعل اللئيم القابع في المقترب القبلي المضمر شعورياً وشعرياً والمتحقق واقعياً في علاقته بالقبيلة.

في المنأى الكريم إنعاش لحياة الشاعر يناهض المقترب اللئيم المحاصر لحياته (حيث للمكان عند الشاعر الجاهلي وجهان: وجه يجذب ففي المكان وحده ترتسم تحققات الفروسية وأبعاد الفارس، ووجه يخيف إذ من المكان تأتي مفاجآت السقوط)[13].

ويستكمل المتعزل وظيفة المنأى شعرياً وواقعياً، فإذا كان المنأى يحقق للكريم افتراقاً وتعالياً عن الأذى، فالمتعزل يمضي به إلى خارج دائرة القلى البغضاء ليعلن خلاصه من مضايقات الجماعة في جرح كرامة الإنسانية.

يلح الشنفرى في هذه الأبيات على توكيد فكرة الرحيل واقعاً منجزاً فهي ناشطة في وعيه متحققة في مفارقة الجماعة. فتبرز الأرض المكان البديل عن مستقر الجماعة نتيجة طبيعية لأثر هذه الفكرة عليه، الأرض واسعة منفتحة في الواقع والشعور، فله أن يمضي إليها خلاصاً من قهر الجماعة.

الأرض ليس بوصفها مكاناً جغرافياً محدداً بل بأثرها الفاعل في ذات الشاعر ملاذاً تتسرب إلى النص الشعري لتنجز فكرة الرحيل وتعلنها فعلاً قائماً، الأرض وفق إطارها الشعري المعلن عنه في النص هي المتمنى الذي يُنفِّس

عن الشنفرى جانباً مهماً من أزمته الوجودية مع الجماعة. ليس ثمة ضيق فيها لمن أراد السعة بمعنى ليس ثمة قمع وعبودية لمن أراد الكرامة والحرية، شرط أن يعي ما يريد ويدرك ما يفعل دونما رهبة أو خوف، دونما استسلام وعجز.

الأرض بوصفها فكرة خلاص منتشرة على مساحة من القصيدة لكنها تتمركز في البيتين الثالث والرابع كمفتتح شعري عن المكان المفتوح وليس المغلق، مكاناً مفتوحاً بانفتاح الأفق وسعته وليس مغلقاً بدائرية الأرض المقام.

من هنا نلاحظ ما يتداعى عن معنى الأرض هذا من تقابلات ضدية يفيد منها الشاعر بمداواة كبريائه المجروحة من نظرة القبيلة إليه (وهو يرفض طبيعة العلاقات الاجتماعية في عصره ويهفو إلى حلم أمومة عامة)[14] حيث تتجسد هذه التقابلات على هذا النحو:

المنأى الكريم + المتعزل المرغوب فيه × المقترب اللئيم + المندمج المرغوب عنه

المعلن	المخفي
↓	↓
الحلم	الواقع
↓	↓
المحبة	البغضاء
↓	↓
السعة	الضيق
↓	↓
الحرية	العبودية
↓	↓
الأمن	الخوف

في محاولة استفزاز مشاعر الإنسانية عند القبيلة لعلها تفيد في مراجعة موقفها من الشاعر يقدم الشنفرى مجمع الحيوان في الأبيات 5-7 بديلاً للانتماء عن الجماعة متخذاً من لفظتي (أهلون، أهل) عنصر استنهاض لتلك المشاعر

والأحاسيس في الجماعة، بما تنطوي عليه هاتان اللفظتان من معاني الانتماء والألفة والمحبة القائمة بين الأفراد في الأهل الواحد والأهلون الأكثر احتواء.

هو يعلن صراحة انتماءه إلى أهلين غير انتمائه الأول القبيلة، لكن هذا الانتماء البديل يبقى ناقصاً وناشزاً أو شاذاً لأنه فاقد لعنصر المشترك الإنساني - الأحاسيس والمشاعر - القائم بين الأفراد في تشكيل الجماعة الذي من خلاله يدرك بعضهم هم بعض ووجه، فمجتمع الحيوان على الرغم من طلاقته وحريته يبقى مجتمعاً شاذاً في الانتماء الإنساني إليه، هذا المعنى عندما تتلقاه القبيلة في هذا الإطار قد ينشط فيها الإحساس الإنساني بعمق مأساة الشنفرى فيدفعها ذلك إلى احتوائه فرداً بينها ويتحقق له انتماءً عملياً إلى الجماعة، وينجح في إنجاز فكرة الانتماء واقعاً معاشاً.

تضمر لفظتا (أهلون، أهل) فكرة الانتماء الإنساني المهيمنة على وعي الشاعر وإن اتخذت في المعلن الشعري موقع النقيض للانتماء إلى الجماعة.

الشنفرى لا يريد على مستوى الشعور والوجدان أن يكون مجتمع الحيوان بديلاً عن مجتمع الإنسان بل يقدمه بوصفه احتجاجاً واعياً صادراً عنه ضد الجانب السلبي في نظام القبيلة الذي لا يغفر للجانب جنايته ولا يحفظ سره ويخذله ساعة النصرة، وحتى على مستوى الواقع لا يقبل الشنفرى مجتمع الحيوان بديلاً موضوعياً عن الجماعة لأنه يعي أن هذا البديل قسري مفروض عليه بإرادة الطبيعة لا بإرادته هو وإن بدا مختاراً له، المجتمع البديل واقع مرغوب فيه بوصفه عنصر استفزاز للجماعة لا بوصفه واقع حياة وعيش وهو بديل مرغوب فيه شعرياً مرغوب عنه شعورياً، الشنفرى يرفض في الشعور والوجدان واقع الحيونة وإن تبناه شعرياً، لأنه يدرك أن هذا البديل لا يرقى إلى مجتمع الإنسان الذي يطمع إليه لاسيما الفاضل الكريم في تعامله مع الأفراد.

إن حضور المجتمع الحيواني البديل لا يلغي التصاق الشاعر بالمجتمع

الإنساني على الرغم من نفيه شعرياً حي يبقى قائماً في وجدان الشاعر ليعبر عن محنة الاتصال الانفصال، الانتماء الخروج، ولتأكيد هذا المعنى نلاحظ أن ليس ثمة فرح يبديه الشنفرى حين يمضي إلى الإشادة بمجتمع الحيوان لأنه مقهور بفعل الخروج الميل.

إن انتماء الشاعر إلى المجتمع الحيواني البديل ربما كان بدافع التحرر من قيد الجماعة، وربما يدافع إغرائها لإعادة النظر في موقفها منه، وهذا يوضح رغبته الأكيدة في الانتماء إلى الجماعة دون التفريط بها، وقد سعى إلى جعل ندائه الشعري يلامس الجانب الإنساني في القبيلة بتأثير لفظي (أهلون، أهل) ويتجنب مخاطبة الجانب العقلي فيها الخاضع لمؤثرات النظام الاجتماعي القبلي.

يفيد الشاعر من (أهلون، أهل) وما يتداعى عنها من معان في الألفة والمحبة في تحقيق أهليته الإنسانية في الانتماء إلى القبيلة دون الانتماء إلى الطبيعة وعناصر الحيوان فيها، وإن احتمى بها.

(أهلون، أهل) تموضع وجداني ونفسي لفكرة الانتماء في وعي الشاعر للإحساس الإنساني المنبعث من هاتين اللفظتين على مستوى الإدراك الصوتي السمعي لها وعلى مستوى المعنى الروحي المرتبط بالأهل، وهي بمثابة حلم جميل متمرد، يستوعي فكرة الانتماء لدى الشاعر وينمي بواعث الخير والصلاح في نفسه اتقاءً لنوازع الشر فيها

إن نماذج الحيوان التي اختارها الشنفرى للمجتمع البديل (الذئب والنمر والضبع) تتسم بصفات القسوة والنفور والشراسة، وهي حيوانات متمردة غير قابلة للتدجين ولا تخضع لسلطة الآخر، الطبيعة وعناصرها، هذه السمات أو المعاني قد يفيد منها الشنفرى في بيان قدرته في القوة والنفور والتمرد ليتصدى بها لمشاعر الخوف والقلق من الانتهاء في أحضان الطبيعة دونما معين أو سند، فهو على الرغم من مظاهر القوة فيه وفي حيواناته لا يستطيع أن يتنازل عن

قيم الإنسان فيه ولا يقوى على نزع جلد الإنسان عنه، هو في حقيقة شعوره لا يحتاج إلى تلك الصفات والمعاني التي تزيده بعداً عن الجماعة، إنما يحتاج إلى الألفة بدل الوحشة والحب بدل العداء والرأفة بدل الشراسة يحتاج معاني الإنسان التي تعود به إلى انتمائه الإنساني الوارف بظلال الأمن والطمأنينة، من هنا لا يعنى الشاعر بإبراز تلك الصفات في حيواناته المنتقاة، بل يمضي إلى تقديم صفات أخر هي ألصق بمجتمع الإنسان وأقرب إليه من الحيوان، وفي هذا ملمح آخر لفكرة الانتماء الإنساني عند الشاعر، تلك الصفات تتمثل في الكتمان وعدم إفشاء السر (لا مستودع السر ذائع) وعدم الخذلان (ولا الجاني... يخذل) فضلاً عن الإباء (كل أبي) والعزّة والكتمان معظم الأمانة، والخذلان دليل الخيانة، والإباء سمة العزة والكبرياء، قيم أخلاقية متوافرة في مجتمع الحيوان المبتكر الشعري لها نقائضها في مجتمع الإنسان الواقع القبلي، هذا التضاد القيمي الأخلاقي بين ما يجده الشاعر في مجتمع الحيوان وما هو واقع في مجتمع الإنسان يسمح له بتمرير مشروعه بالرحيل والعيش بعيداً عن الجماعة أو الميل عنها.

إن التفوق الأخلاقي المنجز لصالح مجتمع الحيوان ينطوي على تحد مضمر لمجتمع الإنسان القبيلة وفيه إغراء المنافسة على تمثل تلك القيمة المفيدة في تماسك الجماعة القبيلة وتطمين الفرد بالعيش ضمن وحدة اجتماعية إنسانية كريمة الأخلاق، لا تفشي سره ولا تفضح جنايته ولا تخذله حين يؤوب إليها ويستنجدها.

حسرة الرحيل والميل عن الجماعة في البيت الثامن من القصيدة تنطوي على ملمح آخر من ملامح فكرة الانتماء عند الشنفرى حين يقول:

8 - وإني كفاني فقد من ليس جازياً بحسنى ولا في قربه مُتَعَلَّلُ

بعدما قام البديل الثلاثي الموضوعي من مجتمع الحيوان، هذه الحسرة

تعينه على تقديم بديل ثلاثي ذاتي يتقابل أو يتوازى مع البديل الحيواني من أجل بيان قدرة الشاعر الذاتية أو الفردية وتمكنه في العيش دونما سند أو معين، يستوعب البيت التاسع التعبير عن هذا البديل الثلاثي ممثلاً في القلب المقدام والسيف المصلت والقوس الطويلة. يقول الشنفرى:

8 - وإني كفاني فقد من ليس جازياً بحسنى ولا في قربه مُتَعَلَّلُ

في الفؤاد قوة توازي قوة الذئب وتوثبه، وفي السيف انسياب يوازي انسياب النمر، وفي القوس طول وسرعة توازي طول الضبع وسرعته.

الذئب ⟵ القوة ⟶ الفؤاد

النمر ⟵ الانسياب ⟶ السيف

الضبع ⟵ السرعة ⟶ القوس

يضع الشاعر حالة من التوازي أو التقابل بين عوامل موضوعية مستمدة من عالم الحيوان وعوامل ذاتية تنتمي إلى عالم الإنسان وأدواته القتالية، ليشكل بذلك قواعد حياته الجديدة، أو ليكون ذلك منطلق مسار جديد في حياته، حيث تكفيه هذه العناصر فقد ما مضى من حياته في ظل الجماعة التي لا تجزي بحسنى وليس في قربها متعلل كما في تعبيره الشعري عنها.

يلاحظ في الأبيات التي يصف فيها الشاعر أصحابه الثلاثة (الفؤاد، السيف، القوس) أنه يفرد وصفاً متميزاً للقوس دون الفؤاد والسيف ربما لعنصر الذكورة الذي يوحيان به مضاداً لعنصر الأنوثة الذي تعبر عنه القوس، وهي تقترب من المرأة الموحية بفكرة الانتماء. يقول الشنفرى في وصف القوس:

10 - هتوفٌ من المُلس المتون يزينها رصائع قد نيطت إليها ومحملُ

11 - إذا زلَّ عنها السهم حنت كأنها مرزأةٌ عجلى ترن وتعولُ

بمعنى أن الشنفرى لم ينشغل بوصف الفؤاد والسيف مثلما انشغل برسم صورة موحية للقوس تتصل بالأم، بل جعل منها - أي القوس - متكفأ يتخذه للكشف عن مشاعره المرتبطة بالأم المعبرة عن فكرة الانتماء لديه.

شكل القوس وهي منحنية يستدعي صورة الأم وهي حدبة على ولدها تمنحه حنانها وعطفها هذه الصورة ترتبط ذهنياً عند الشاعر بفكرة الانتماء وتعبر عنها متخذة من القوس ملامح للأم الانتماء الأول للشاعر الإنسان.

الرصائع التي نيطت بالقوس إنما هي رصائع نيطت بالأم الوالدة زينة لها وتعويذة مخافة الأعين الحاسدة لوليدها، أملها في حياة كريمة يحياها غداً وتحياها معه واقعاً.

الرصائع خرز لتمائم التصدي لعين الحاسد لا تناط بالقوس قدر إناطتها بالأم، تلبس القوس هيئة الأم في وعي الشاعر أو العكس تشكل الأم بهيئة القوس، تداخل الشعري الخيالي بالواقعي وانحراف الذهني إلى المادي، هيئتان: الأولى للقوس الماثلة أمام بصره والأخرى للأم الواقعة أمام بصيرته تندمجان الآن بين يدي الشاعر، استدعت الرصائع شعرياً لاستكمال صورة الأم المقدسة لدى الشاعر، كي تنمي فكرة الانتماء التي لا يتنازل عنها الشنفرى إنساناً مقهوراً أو شاعراً متمرداً.

تعليق الرصائع على القوس ليس لغرض جمالي تزييني لأن وظيفة القوس لا تقترن بالجمال كالمرأة، قدر اقترانها بإطلاق السهام وإصابة الهدف. وظيفة الرصائع الجمالية والاحترازية ألصق بالمرأة منها بالقوس .

إن انقياد الشنفرى وخضوعه لفكرة الانتماء من خلال الزم أعطى للقوس ملامح جمالية بوساطة الرصائع وهماً منه من أنها الأم التي ينتمي إليها أو التي يبحث عنها، أو ربما هي الأم البديل في واقع التفرد الذي يحياه الآن مع الطبيعة

وعناصرها، لأن القوس يمكن أن تدافع عن الشاعر ساعة المواجهة كما تدافع الأم عن وليدها.

وقد أدت الرصائع في القوس مهمتين: الأولى إيهامية مخادعة تمثلت في العنصر الجمالي التزييني في الظاهر الشعري الوصفي للقوس، وأما الثانية في كونها تمائم حرز تصد عن الأم عين الحاسد، لبيان الأثر الروحي المقدس للأم عند الشاعر حرصاً منه عليها في فعل الحسد المدنس لروحها الطيبة وجسدها الطاهر. هو تفعيل الحلم بالواقع وتخصيب الواقع بالحلم، وحضور المتمنى المريح لتغييب الحاضر القبيح، ذلك أثر مخفي في وعي الشاعر أباحته رصائع القوس وتمائمها

هنالك تعالق مضموني بين صورتي القوس الظاهرة في النص والأم المخفية في وعي الشاعر وشعوره، بأكثر من وشيجة وإحياء منبثق من التحليل المتقدم لتداعيات معاني القوس وفق النسق الشعري المعبر عنه بالنص، يمكن لهذه الترسيمة أن توضحه لنا:

هتوف: من الهتاف إعلاء الصوت
متنها أماس: إيحاء بالأنوثة
يزينها رصائع: ملمح جمالي
زل عنها السهم: تركها ومضى
حنت: بها شوق إلى السهم
مرزأة: أصابتها الرزايا
بانفصال السهم عنها
عجلى: مسرعة
ترن: تعاود الصياح
تعول: ترفع صوتها بالبكاء

القوس ⟷ الأم
↓ ↓
شعرياً ═ شعورياً

نهتف بولدها: تناديه
بدنها رقيق ناعم: توكيد للأنوثة
تزينها تمائم: جمالاً وتعويذاً
غاب عنها ولدها: تركها ورحل
حنت إلى ولدها: اشتاقت له
حلت بها الرزايا: فقدان ولدها
ثكلى: غياب الولد وخروجه
دائمة الصياح والنواح على ولدها
ترفع صوتها بالبكاء والعويل

يستوعب البيت الحادي عشر من اللامية حالة التماهي القائمة بين القوس والأم فهما وجهان لهم واحد تشكلان لمضمون مشترك.

11 – إذ زل عنها السهم حنت كأنها مرزأة عجلى ترن وتعول

تنهض صيغتا الاستعارة والتشبيه في إطار جملة الشرط لتحقيق أو بيان هذا التماهي القائم بينهما. صيغة الاستعارة المكنية المنجزة في الفعل (حنت) وصفاً للقوس، فقد شبه الشاعر القوس بكائن حي – وهو الأم لأنها ألصق بالحنان من غيرها – وحذف المشبه به وجاء بلازم من لوازمه هو الحنان، هذه آلية الاستعارة المكنية، لكن الأثر الجمالي لها يكون في بث الروح وبعث الحياة في جسد القوس، واشتعالها حناناً وشوقاً إلى فقيدها سهمها، ولدها النازع عنها المنطلق نحو المجهول، حركة الحياة في القوس هي مبعث الحنان، وهذا معنى إنساني يشغل الشنفرى كثيراً، ليؤكد من خلاله شدة ارتباطه بفكرة الانتماء بوساطة الأم الحنان، أو الحنان الأم، لأن القوس في الواقع شيء جامد لا تحن، إنما هي الأم التي تحن وتتشوق إلى ولدها.

الرؤية الشعرية للقوس منحتها طاقة الحنان والشوق، ربما كان هذا إسقاطاً لاشعورياً من الشنفرى – إسقاط معنى الحنان – لحاجته الإنسانية إليه وهو مفارق للجماعة ميال عنها، ينشد من يحن إليه.

يقيم الشاعر من خلال المبنى الاستعاري في الفعل (حنت) كياناً إنسانياً يثير الشفقة والعطف على القوس الأم وعلى ولدها النازع عنها إلى المجهول، وربما في ركن آخر من أركان هذا البناء تقف ذات الشاعرة المقهورة بسلطة القبيلة والطبيعة تحن إلى الأم وتشتاقها للخلاص من عذابات الخروج وشقاء التمرد، وفي هذا ملمح آخر من ملامح فكرة الانتماء عند الشنفرى.

يشع الفعل (حنت) من جديد إضاءة دلالية تتجه صوب الأم المعبرة عن فكرة الانتماء، ذلك أن الانفصال الحاصل بين القوس والسهم هو أمر طبيعي وظيفي وأن الافتراق بين الأم وولدها غير طبيعي طارئ محدث.

أن تشكل حنان القوس شعرياً في إطاري بنية الاستعارة (حنت) المتصلة

بالأم ألغى وظيفة القوس القتالية وأقام بدلاً عنها شعوراً إنسانياً نبيلاً يتجه بشوق وحنان نحو المفارق المنفصل عن الأم لا عن القوس إن ما يمكن الفعل (حنت) من أداء هذه التداعيات الدلالية لا يتقيد في بنية الاستعارة وحدها، إنما له في الفعل (زل) المتقدم عليه وشائج تأثيرية، وارتباط نحوي ودلالي وثيق. ففي التعبير الأسلوبي لجملة الشرط في صدر البيت (إذا زل عنها السهم حنت) بشكل الفعل (زل) فعل الشرط، بمعنى لا يتحقق جواب الشرط إلا بوجوده، ليدل ذلك على الارتباط الوثيق بين فعل الشرط وجوابه نحوياً، يتأسس الثاني على الأول دلالياً، ويبقى للفعل (زل) فاعلية دلالية مهمة مستمدة من سياقه الشعري تتموضع في معنيين: أولهما مباشر هو الانفصال عن القوس الأم. وثانيهما غير مباشر، هو الزلل بمعنى الخطأ، فلربما أدرك الشنفرى إثم زلته في الميل عن الجماعة، وخطأ الخروج عليها وهو يسعى للارتباط بها وتأكيد انتمائه إليها.

تستكمل صيغة التشبيه نسق التعبير الفني القائم بين صورتي القوس والأم، ويتمثل ذلك في القوس وقد زلَّ عنها السهم صورة أولى مشبهاً، والأم وقد فارقها ولدها صورة ثانية مشبهاً به. إن الأثر الجمالي للتشبيه وفاعليته الفنية تتمركز حول كشف عمق المأساة المشتركة بين تينك الصورتين، ودرجة المعاناة والألم المعبر عنها بالصياح والبكاء والعويل بسبب الانفصال والمغادرة.

وجع إنساني محض تعانيه القوس في المعلن الشعري، وتشكوه الأم في المضمر الشعوري، ذلك هو وجه الشبه القائم بين الصورتين الذي يستكمل عناصر بنية التشبيه هنا، لنفيد منه في بيان فكرة الانتماء الفاعلة في وعي الشاعر وشعوره، وهي تتسرب إلى إبداعه الشعري رغم تكتمه عليها، مداوياً جرح الإنسان فيه ومحافظاً على كبرياء الشاعر عنده.

فكرة التفوق والانتصار أبرز ما تحمله اللوحات الشعرية اللاحقة التي يعرضها الشاعر لتدعم محاولة بنائه نمط عيش مستقل عن الجماعة، ففي الأبيات

20-14 يحقق جانباً من هذه الفكرة على المستوى الأخلاقي والسلوكي وهو يمارس حياته بحرية وطلاقة، متخذاً من الآخر العاجز عنصر موازنة معه في إنجاز تفوقاته الأخلاقية، نافياً عن نفسه ما يشينها في رداءة الأخلاق التي لا تقبلها الجماعة، ليمنحنا من ذلك كله شعوراً بأهليته في الانتماء إلى جماعة إنسانية تقدر هذا التفوق وتحترم فعل الإنسان في الشاعر.

وتتضح فكرة التفوق والانتصار بسعة أكبر في لوحة الجوع الأبيات 25/21 حيث يتصدى الشاعر لمعاناة الجوع بالصبر قيمة أخلاقية وممارسة عملية تجنبه السقوط في ذل السؤال والاستعطاف طلباً للطعام حيث يعجز عن الحصول عليه، يتقوى بالصبر معنًى روحياً على الحاجة الجسدية للغذاء كي يواجه قهر الطبيعة وأذاها، إن فشل الشاعر في سد حاجة الجوع وعجزه عن ذلك شكل دافعاً نفسياً له للخلاص من مواجهة هذا الفشل والعبور إلى لوحة الذئب ليسقط على نموذجه الحيواني معاني ذلك الفشل والعجز، وقد تجلى أثر فشله في خفوت رغبة التفوق والانتصار أو انطفائها في هذه اللوحة ليصطدم الشاعر الذئب بهزيمته أمام الطبيعة وحاجات الإنسان فيها.

يبقى الجوع مشتركاً مضمونياً وفنياً قائماً بين لوحتي الجوع والذئب معلناً عنه في الظاهر الشعري وهو مشترك نفسي ووجداني بينهما من خلال معنى الحاجة في الجوع لا في الجوع نفسه - ليس إلى الطعام حسب إنما الحاجة إلى الانتماء والارتباط بكيان اجتماعي يوفر الأمن الغذائي للشاعر إنساناً وإلى طبيعة خصبة توفره للذئب حيواناً.

لوحة الذئب فيها أكثر من معنى ورابط يصل بين الشاعر وذئبه، فالذئب مبتكر فني صنعة خيال الشاعر وإبداعه، ليعبر عن معاناته، بل هو منبثق من مأساة عيشه المنفرد، هو ذات الشاعر المكتوبة بشقاء الطبيعة وعناصر القهر والجدب فيها. وما يهمنا هنا الإشارة إلى ما يتصل بفكرة الانتماء في هذه

اللوحة، حيث تتضح ملامح هذه الفكرة والشعور بها في صرخة الشاعر الذئب حين فشل في الحصول على الطعام. صرخة النجدة وطلب العون من الجماعة التي تمثل في وعي الشاعر موضع الأمان النفسي والوجداني فضلاً عن الاطمئنان المعاشي الذي يديم حياته وبقي جسده شر غائلة الجوع، الذئب في نداء الاستنجاد يبدو منتمياً غير منفصل عن الجماعة (أي هو يعكس دافع الانتماء لدى الشاعر)[15] في هذه اللوحة طالما اعتز الشنفرى بفرديته – من خلال الذئب – وقدرته على الصمود أمام قهر الطبيعة نجده يعود منكسراً مهزوماً أمامها لا يملك إلا استنهاض الشعور بالانتماء إلى الجماعة والاستقواء به من جديد فيجد في الفعل (دعا) مجال تسريب لهذا الشعور وإعلان احتماء بظل الجماعة.

الاستجابة للنداء من جماعة الذئاب ملمح آخر من ملامح فكرة الانتماء في هذه اللوحة، فليس المهم من يكون المجيب – إنساناً أو حيواناً – إنما المهم هو الاستجابة بحد ذاتها بوصفها ملاذاً أو أملاً ينمو في وعي الشاعر ليمنحه الشعور بالأمان، الاستجابة هي الرد العملي المناهض للشعور بالانقطاع والضياع. إذا كان الفعل (دعا) هو متنفس لإعلان المكبوت في ذات الشاعر، فجره عجزه عن مواجهة الطبيعة، فإن الاستجابة هي الحاضنة الشعورية لاستقبال هذا المتنفس وتمكينه من التحقق عملياً في إسقاط الشعور بالهوان والعجز.

خاتمة البحث:

سعى الباحث إلى الكشف عن فكرة الانتماء عند الشنفرى الأزدي شعوراً وواقعاً من خلال التناول النقدي المتقدم لقصيدته اللامية، وقد تبين أثر هذه الفكرة بوضوح في توجيه مشاعر الشنفرى نحو البوح بها والكشف عن

ملامحها على الرغم من سور الكبرياء العنيد الذي أحاطها به، وهو لا يملك إلا الاستجابة لضغط هذه الفكرة على وعيه الإنساني والشعري.

إن فكرة الانتماء والشعور بها في لامية الشنفرى أخذت مساحة النصف الأول من القصيدة ربما بتأثير الضغط النفسي والوجداني على الشاعر لفعل الرحيل والميل عن الجماعة.

وقد استنفد هذا الضغط أثره من خلال تلك الأبيات، ليمضي الشاعر فيما تبقى من القصيدة يروي جوانب متعددة لمحنته الوجودية في مواجهة عناصر الطبيعة ومحاولة التغلب عليها والصمود أمامها بوساطة مقربته الذاتية وكفاءته الأخلاقية.

وقد حاول استعادة كرامته الإنسانية المجروحة بأذى الجماعة ومداواة انكساره الروحي من أثر مفارقة الأهل.

وتخلل لوحات القصيدة صوته معلناً بين الفينة والأخرى حضوره الشعري من خلال إنجازات بطولية وأخلاقية بما يزيل عنه كربة الفشل، ويمنحه فوزاً أو نصراً هشاً على واقع الخروج والانفصال، لينتهي فحلاً تحيط به العذراوات من كل جانب!!

هوامش البحث

1) النص الجاهلي بين تلقيين، ص 176.

2) ينظر اللامية: ولكن نفساً مرة لا تقيم بي على الذام إلا ريثما أتحول.

3) دراسات في الأدب الجاهلي: ص 159.

4) نص القصيدة المنشور في كتاب مختار الشعر الجاهلي ج 597/2. وللقصيدة شروح كثيرة عند القدماء بدءاً من الشرح المنسوب إلى المبرد (276هـ) غلطاً وانتهاءً بشرح الشنقيطي (1320هـ) مروراً بشروح ثعلب، وابن دريد، والتبريزي، والعكبري، والنقجواني، والفقيمي... (ينظر النص الجاهلي بين تلقيين ص 170). ومعالجات نقدية عند النقاد المحدثين منهم، يوسف خليف، يوسف اليوسف، محمود حسن أبو ناجي، محيي الدين صبحي، أدونيس، وهب رومية، عادل الفريجات وغيرهم، ويعترف البحث بجدية تلك المعالجات وأصالتها العلمية، ويحترم الجهود التي بذلت في النظر إلى القصيدة باجتهادات نقدية موضوعية. ولكن يبقى لهذا البحث مجال المحاولة في الاجتهاد والنظر للكشف عن عالم القصيدة، فقد ترك الأول للآخر شيئاً.

5) مقالات في الشعر الجاهلي: ص 173.

6) قراءة ثانية لشعرنا القديم: ص 102.

7) المصدر نفسه: ص 102.

8) النقد الثقافي: ص 123.

9) بدلالة إن الشاعر لم يقل ظهور مطيكم المساوية عروضياً لصدور مطيكم والمخالفة دلالياً لها، فالمظهر هو الذي يحمل المتاع في الرحيل وليس الصدر وإن كانت صيغة صدور مطيكم تعني استعدادها للرحيل.

10) دراسات في الأدب الجاهلي: ص 102.

11) مقالات في الشعر الجاهلي: ص 210.

12) ظاهرة القلق في الشعر الجاهلي: ص 298.

13) محمد عيد: الرواية والاستشهاد باللغة، ص 106.

14) قراءة ثانية لشعرنا القديم: ص 102.

15) مقالات في الشعر الجاهلي: ص 228.

مراجع البحث

1) دراسات في الأدب الجاهلي: د. عبدالعزيز نبوي، مؤسسة المختار، بيروت.

2) ظاهرة القلق في الشعر الجاهلي: أحمد الخليل، دار طلاس، دمشق، 1989.

3) قراءة ثانية لشعرنا القديم: د. مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، 1988.

4) مختار الشعر الجاهلي: مصطفى السقا، دار الفكر، القاهرة، 1969.

5) مقالات في الشعر الجاهلي: يوسف اليوسف، دار الحقائق، بيروت، 1985.

6) مقدمة للشعر العربي: أدونيس (علي أحمد سعيد)، دار الفكر، بيروت، 1986.

7) النص الجاهلي بين تلقيين: عادل الفريجات، مجلة جذور، ج 4، مج 2، لسنة 2000.

8) **النقد الثقافي**: د. عبدالله الغذامي، المركز الثقافي العربي، ط 2، 2001.





الفلسفي والديني في الوعي الأخلاقي للأدب

قراءة في خلفيات الرؤية عند اليونان والعرب

عزوز قربوع



تمهيد:

إن قراءة التراث النقدي، شأنها شأن أية قراءة أخرى، لا يمكن أن تتقدم إلا إذا انقسم وعي القارئ على نفسه، في مرحلة من مراحل القراءة وأصبح وعياً مزدوجاً، ذاتاً وموضوعاً في آن، بحيث يتمكن هذا الوعي من تأمل نفسه، في علاقته بمعطيات التراث المقروء وكيفية إدراكه لها وسيطرته عليها، فيكتمل فعل التحقق الذي تكتمل به سلامة القراءة في يقين هذا القارئ، ويدرك أن جهاز قراءته قد كشف في النص الذي قرأ عن معنى ذي دلالة، قبل السياق التاريخي لهذا النص وأفقه الزمني الخاص، وذي دلالة موازية في السياق التاريخي لهذا القارئ وأفقه الزمني الخاص في آن[1].

وتحاول هذه الدراسة التقيد بها المنحى من حيث المنهج للإجابة – ولو ضمنياً – عن أسئلة من أهمها: لماذا نقرأ التراث؟ وكيف نقرؤه؟ من خلال النبش – بوعي – في تراثين عريقين تربطهما وشائج لا تحتاج إلى إثبات، بغية التعرف على الأنساق التي أنتجت الرؤية الأخلاقية لدى اليونان وكذا العرب، ووصولاً إلى

طرح بدائل فعالة على الصعيد النقدي في خضم المأزق الفني والنفسي والاجتماعي.... للإنسان المعاصر.

ترتبط جدلية الجمالي والأخلاقي بوظيفة الأدب، وتكشف الكتب التي تناولتها بالدراسة عن اختلاف بيّن وفارق بين النقاد حوله، فمنهم من ينادي بضرورة إعفاء الأدب من أي مهمة عدا تحقيق المتعة واللذة الفنية(*)، ومنهم من يسعى إلى إضافة دور آخر هو تحصيل منفعة ما، بمعنى مشاركة إيجابية في حركية المجتمع، وتبني رؤية تحقق معنى الالتزام سواء كان واقعياً أو أخلاقياً(**).

إن هذا الاختلاف في المواقف يعكس اختلافاً على مستوى الخلفيات التي تشكل المنحى الفكري للنقاد، وتجعل من ثم الرؤى تتباين حيناً وتتداخل أحياناً.

ومن القضايا التي تجسد فيها هذا التداخل، مسألة الوعي الأخلاقي في قراءة الأدب.

ولإجلاء تفاصيل هذه الإشكالية، رأينا ضرورة إنجاز مقاربة تحاور فكرين مختلفين، ولكن تربطهما صلات وثيقة ضاربة في أغوار التاريخ، هذين الأخيرين هما الفكرين النقديين اليوناني والعربي.

وقبل أن نغوص في تفاصيل هذه الإشكالية، نقف قليلاً عند فحوى النظرة الأخلاقية ومنطلقاتها.

ينطلق أصحاب هذا المنحى النقدي من فكرة مؤداها «أن طبيعة الإنسان شبه محايدة... ومن ثم تتوقف الصفات الأخلاقية للإنسان على نمط التربية الأخلاقية التي يتلقاها في مجتمعه، ونوعية القيم الأساسية التي ينبغي أن تسود المجتمع، ولهذا فهم يؤمنون أن سمات الشخصية الإنسانية واتجاهاتها الأخلاقية

يمكن تغييرها تغيراً إرادياً، لو توسل الإنسان بالجهد اللازم لهذا التغيير، ومادامت أخلاق الإنسان قابلة للتبدل في ضوء مسعاه ومكابدته في التحلي بفضائل الإسلام، أو تعلم أخلاق الحكمة، فإن الإلحاح على مفهوم الفضائل وجعلها أساساً لفهم الشعر يمكن أن يحقق نتائج مثمرة.

أولها: أن يدعم المحاولات الإصلاحية التي تحاول أن تعدل عن فساد المجتمع وتقترب به من الصلاح.

وثانيها: أنها تؤكد دور الشعر في عملية تغيير القيم، واصطناع الوسائل المناسبة لتغييرها(ii).

إن هذه القناعة التي تؤكد حقيقة يشترك الجميع تقريباً في صدقيتها، دفعت هؤلاء إلى تبني فكرة ترى ضرورة الملائمة بين الخطاب الأدبي ومقتضيات الأخلاق، أي الربط بين القيمة الجمالية والقيمة الأخلاقية. وبغية إبعاد المفاهيم الخاطئة حول هذا التصور، راح كثير من الفلاسفة والنقاد والمشتغلين بالفنون(***)، يقربون ملامح هذه النزعة، فنجد «جون ديوي» مثلاً يؤكد أنه لكي يترك الفن آثاراً أخلاقية فليس من الضروري أن يجعلنا في حضرة نظام أخلاقي، بل تأتي آثاره الناضجة من خلال تناظر لمفهوم الجمال ومفهوم الأخلاق(iii). بمعنى أنه لا يمكن للأديب من منطلق حرصه على التزام هذه الرؤية، أن يتغافل عن أدبية عمله الفني، فهو بالدرجة الأولى قائم على تقنيات يقتضيها الفن الذي يزاوله. فلكي لا ينقلب الأدب إلى وعظ أو إرشاد أو لعب دور علم الأخلاق، من الضروري استغلال الميزات الفنية للأدب لتحقيق غايتين متداخلتين، تتوقف إحداهما على الأخرى، أولاهما المتعة واللذة، وثانيهما المنفعة، إذ النفس لا يمكن التأثير فيها إلا من خلال إحساسها بالجمال.

فالتناقض الذي صرح به البعض، وألمح إليه البعض الآخر بخصوص

الغايتين لا أساس له من الصحة، والواقع أن هذه الرؤية أنتجتها ملابسات خاصة لا تمت إلى الموضوعية بصلة، كما قد تكون نتيجة فهم خاطئ للمنطلقات التي اعتمدها القائلون بهذا الرأي أو ذاك.

ولكي لا نتيه في تفاصيل مسائل أخرى، نكتفي بهذه الإشارة ونعود إلى صميم إشكاليتنا المتمثلة في خلفيات الوعي الأخلاقي في قراءة الأدب.

أولاً: البعد الفلسفي للنزعة الأخلاقية عند نقاد اليونان:

المتأمل في الموروث النقدي الذي وصلنا عن اليونان والعرب، يجد أن مقولة العلاقة بين الأدب والأخلاق، طرح قديم، وليس وليد عهد قريب.

فأفلاطون كان يؤكد على القيمة الأخلاقية للفن عند المحاكاة، منطلقاً من تصوره عن الانفعالات التي تثيرها الأعمال الفنية، وتغلغلها في النفوس تدريجياً حتى تصبح طبيعة ثابتة، ومن هنا كان حرصه على إخضاع النشء للمؤثرات الفنية الصالحة وحدها، واستبعاد كل فن يبعث في النفوس عزيمة خائرة، أو يولد فيه صفات الجبن والغش والخداع[iv].

لذا اعتبر رواية القصص التي تسلك فيها الآلهة والأبطال سلوكاً لاأخلاقياً، أمراً محظوراً والعكس صحيح.

وقد أدى هذا الاعتقاد بأفلاطون إلى فرض رقابة صارمة، ليس على الشعر وحسب، بل على الفنون جميعاً، فنراه يقول في محاورة الجمهورية: «ليس علينا أن نراقب الشعراء وحدهم، وندفعهم إلى التعبير عن مظاهر الخبرة في أعمالهم، وإلا منعناهم من ممارسة عملهم في مدينتنا، بل وينبغي أن نراقب عمل بقية الفنانين، فنمنعهم من محاكاة الرذيلة، والتهور والوضاعة والخشونة.... وإذا لم يخضعوا لأوامرنا منعناهم من العمل»[v].

أما أرسطو، فينطلق من قناعة هي كون «المحاكاة هي السبب الأول في وجود الشعر»[vi].

وقد اعتبر أرسطو أن موضوع المحاكاة هو أفعال البشر، وهؤلاء البشر هم بالضرورة، إما أن يكونوا ذوي أخلاق سامية أو أخلاق وضيعة.

وبناء على ذلك فإن «البطل التراجيدي إنسان خير»[vii]. وأن «الكوميديا تحاكي الأدنياء من البشر»[viii]. كما كان يرى أن «الملحمة الشعرية أدنى من التراجيديا لأن تأثيرها الأخلاقي أقل»[ix].

وفي خضم إرساء رؤاه النقدية، لم يتغاض عن وظيفة الأدب، فقد اهتدى إلى أن من وظائف المسرحية «التطهير». «فمحاكاة الأفعال تثير فينا انفعالات الشفقة والخوف فتؤدي إلى التطهر»[x]. ويتجلى من خلال الربط بين المحاكاة والتطهير، المغزى الأخلاقي القائم على استغلال الوظائف الفنية والسيكولوجية.

إن تحول واقع الشخصيات من النعيم إلى الشقاء، وما سيعقبه من فواجع بينها، هي التي تؤدي إلى إثارة مشارع الخوف والرحمة.

فطبيعة الإثارة الشعورية، تستدعى عن بناء الحدث التراجيدي، وما يتضمنه من مفاصل تتولد عنها مصائب، تلحق الشخصيات الشبيهة بنا التي لا يضعها نبلها في مستوى أعلى من الإنساني، بل هي نبيلة ولكنها ليست غريبة عنا، وهي تُفجَع في مصائرها لا لنقص أو لؤم فيها بل لخطأ ترتكبه[xi].

ويتولد من جراء تلقي المسرحية مشاهدة أو قراءة في ذات المتلقي، مشاعر الرحمة والشفقة على الشخصيات التي تقاسي مصائر مأساوية، كما ينبعث في ذاته شعور الخوف عليها، أو على نفسه. والخوف: شعور إنساني، فإذا كان المشاهد يخاف، فليس من أجل شخصيات الدراما. لكن من أجل نفسه[xii]. خشية أن يستحيل إلى مصير شبيه بمصير هذه الشخصيات. أما عن الحوادث

التي تثير شعوريَ الخوف والرحمة، فإن أرسطو يرى أنها «تقع بالضرورة بين أشخاص أصدقاء أو أعداء، أو لا هؤلاء ولا هؤلاء، فإن كان الأمر بين عدو وعدو، سواء التحما في النزاع فعلاً، أو وقفا عند النوايا، فإنه لا يثير الرحمة، اللهم إلا فيما يتصل بوقوع المصيبة فحسب، والأمر كذلك إذا تعلق بأشخاص ليسوا أصدقاء ولا أعداء، أما في جميع الأحوال التي تنشأ فيها الأحداث الدامية بين أصدقاء، كأن يقتل أخ أخاه أو يوشك أن يقتله، أو يرتكب في حقه شناعة من هذا النوع وكمثل ولد يرتكب الإثم في حق أبيه أو الزم في حق ابنها أو الابن في حق أمه نقول: إن هذه الأحوال التي يجب البحث عنها»[xiii].

هذه الفواجع التي تحدث بين الأصدقاء أو الأقارب هي التي تثير الفزع والرحمة في نفوس الشاهدين والمتلقين عموماً، ومما يعمق من آثار هذه المصائب جهل مقترفها لهول ما يقترف، وإدراكه ذلك بعد فوات الأوان.

ويتبين لنا مما سبق أن مهمة الشعر عن أفلاطون وأرسطو تتأسس على ثنائية الممتع والمفيد في الآن نفسه، ذلك أن خصوصية الخطاب الشعري تكمن في قدرته على تمرير الرسالة الأخلاقية والمعرفية في سياق مسلك يمتع ويلذ[xiv].

إن هذه الرؤية استندت إلى «فلسفة عكست إحساساً عميقاً بالأزمة المعرفية والأخلاقية في اليونان، ورغبة قوية في إيجاد مجتمع مثالي»[xv]، بعدما تفاقمت الفوضى المعرفية والروحية بتأثير من جماعة السوفسطائيين ابتداء من النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، حيث استلب هؤلاء عقوب الناس بمهاراتهم في الجدل، واستغلوا هذه المهارة في زعزعة إيمان الناس بالكثير من المواصفات الأخلاقية والاجتماعية السائدة[xvi].

لقد اعتقد السوفسطائيون بأن الحس هو مصدر المعرفة وليس العقل، وأن هذه المعرفة ذاتية بنسبة متغيرة من شخص لآخر، وقد رتبوا على ذلك، القول بأن

القيم هي أيضاً كذلك، وأن المناداة بالاحتكام إلى قانون أخلاقي، هي دأب الجبناء والضعفاء العاجزين عن إشباع شهواتهم.

إن هذا الواقع دفع سقراط وأفلاطون إلى محاولة نقض الأساس المعرفي للسفسطائية، كي يتسنى له بعد ذلك نقض دعواهم اللاأخلاقية، فأكد قصور الحواس عن تحصيل المعرفة، لأن ما يبدو للحواس على أنه حقائق، ما هو إلا أعراض تقبع خلفها الحقائق التي لا يمكن إدراكها، إلا عن طريق الفعل، الذي يمكنه كبح أهواء النفس وإحراز الفضيلة، التي ما كان لها أن تحرز إلا من خلال المعرفة الفعلية، وليس من خلال اللذات الحسية(xvii).

وقد تبنى أفلاطون في كتاب «الجمهورية» الكثير من الآراء الأخلاقية لأستاذه سقراط، وأورد جملة منها على لسانه، لاسيما رأيه في الشعر والشعراء(****).

ويتسنى لنا الآن بعد هذا العرض وضع أيدينا على الخلفيات الحقيقية والمنطلقات الرئيسية للفكر الأخلاقي عند الفلاسفة اليونانيين.

إن الطرح الأخلاقي عند اليونان ارتبط بالجانب السياسي والاجتماعي، ويتبدى ذلك واضحاً في أطروحات أفلاطون في جمهوريته المثالية الفاضلة، والتي تهدف إلى تحقيق أهدا السعادة المرتبطة بالفضيلة وأخلاق الحكمة.

لذا وجدناه يصر على ضرورة التزام الكل بهذه المعطيات ومنهم القانون والشعراء، الذين ألقى على عاتقهم مهمة تهذيب وعليم النشء عن طريق خطاباتهم الشعرية.

ثانياً: الخلفية الدينية للرؤية الأخلاقية عند العرب:

لم يكن نقاد العرب في معزل عن هذه الرؤية النقدية، إذ نجد منهم من تبنى فكرة ربط الشعر بالأخلاق وحاول أن يؤسس تصوره النقدي في ضوئها.

ولعل أبرز من تبدت ملامح المعيار الخلقي – بشكل حاد – في أحكامه ابن حزم (ت 463هـ)، فهو يقول في علم الشعر: «وأما علم الشعر فإنه ثلاثة أقسام:

أحدها: أن لا يكون للإنسان علم غيره فهذا حرام، يبين ذلك قوله عليه السلام: «لأن يملأ جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير له من أن يمتلئ شعر»[xviii].

والثاني: الاستكثار منه، فلسنا نحبه وليس بحرام، ولا يأثم المستكثر منه إذا ضرب في علم دينه بنصيب، ولكن الاشتغال بغيره أفضل.

والثالث: الأخذ منه بنصيب فهذا نحبه ونحض عليه، لأن النبي عليه السلام قد استشهد بالشعر وأنشد حسان على منبره عليه السلام. وقال عليه السلام: «إن من الشعر حكماً»[xix]. وفيه عَوْنٌ على الاستشهاد في النحو واللغة. فهذا المقدار هو الذي يجب الاقتصار عليه في رواية الشعر»[xx].

وفي تأكيده على الوظيفة التهذيبية التعليمية نجده يقول: «وإن كان ما ذكرنا (أي العلوم التي يحبب تعليمها لصغار) رواية شيء من الشعر، فلا يكن إلا من الأشعار التي فيها الحكم والخير، كشعر حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبدالله بن رواحة رضي الله عنهم وكشعر صالح بن عبدالقدوس ونحو ذلك فإنهم نعم العون على تنبيه النفس»[xxi].

ويحدد ابن حزم الأغراض الشعرية التي ينبغي تجنبها ويحصرها في أربعة أضرب:

1 – الأغزال والرقيق: لأنها تحرض على الصبابة، وتلهي النفس عن الحقائق وتحض على الفتوة، وربما أدت إلى الهلاك والفساد في الدين وتبذير المال في الوجوه الذميمة وإذهاب المروءة، وتضييع الواجبات.

إذ إن سماع شعر رقيق لينقض بنية المرء الرائض لنفسه، حتى يحتاج إلى إصلاحها ومعاناتها برهة، لاسيما ما كان يعنى بالمذكر، وصفة الخمر، والخلاعة، فإن هذا النوع يسهل الفسوق، ويهون المعاصي.

2 – شعر التصعلك وذكر الحروب: كشعر عنترة وعروة بن الورد وسعد بن ناشب، موارد التلف في غير حق، وإلى خسارة الآخرة، مع إثارة الفتن، وتهوين الجنايات، والأحوال الشنيعة، والشره إلى الظلم، وسفك الدماء.

3 – أشعار التغرب وصفات المفاوز والبيد والمهامة. فإنها تسهل التحول، والتغرب، وتنشب المرء فيما ربما صعب عليه التخلص منه بلا معنى.

4 – الهجاء: إنه أفسد الضروب لطالبه، لأنه: يهون على المرء الكون في حالة أهل السفه من كناسي الحشوش، والمعاناة لصنعة الأمير، المتلبسين بالسفاهة والنذالة والخساسة وتمزيق الأعراض، وذكر العورات، وانتهاك حرم الآباء والأمهات، وفي هذا حلول الدمار في الدنيا والآخرة».

ويضيف ابن حزم إلى الأضرب الأربعة السابقة، غرضين آخرين من الشعر، إلا أنه لا ينهي عنها نهياً كلياً، ولا يحث عليهما، وإنما هما عنده من المباح المكروه، وهذان الغرضان هما: المدح والرثاء، وفي ذلك يقول: «فأما إباحتهما فلأن فيهما ذكر فضائل الميت والممدوح، وهذا يقتضي للراوي ذلك الشعر الرغبة في مثل ذلك الحال. وأما كراهنا لهما، فإن أكثر ما في هذين النوعين الكذب ولا خير في الكذب»[xxii].

فابن حزم – كما نرى – ينظر إلى الشعر من زاوية تربوية دينية، ويحض على رواية الشعر الذي يساهم في تربية الأجيال على الفضائل الكريمة ويعود عليها بالخير في الدنيا والآخرة، ويستقبح الأغراض التي تهيج في النفس قوى الشهرة والشر، لأنه – في رأيه – تتناقض وروح الإسلام وتؤدي إلى ضياع الدنيا والآخرة[xxiii].

لقد حكم رؤية ابن حزم اعتباران اثنان:

الأول: هو ما تجره هذه الضروب من الشعر على صاحبها وقارئها من فساد في الجسد والخلق والسلوك، وما تفسد به ما بين الآخذ بها وبين أهله وذويه ومعاشريه، فهذا الاعتبار يؤول إلى مصلحة ذاتية.

والثاني: هو ما تجره تلك الأشعار من فساد في الدين وغضب من الله، فكما أن المرء ينظر إلى مصلحته في هذه الدنيا (الاعتبار الذاتي) فعليه أن يتمثل ما يؤول إلى مصلحته في الآخرة (الاعتبار الديني). والإنسان هملاً يهلكه الدهر، بل إن كل شيء يكسبه في الحياة الدنيا، سيكون له حساب من ثواب أو عقاب في الآخرة، والعامل من عمل ليومه وغده»(xxiv).

إن المتأمل في موقف ابن حزم من الشعر، يلاحظ تقارباً كبيراً بينه وبين ما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو في كتابيهما «الجمهورية» و«فن الشعر» على التوالي، حيث يحث على تعلم الأشعار التي تتضمن محاسن الأخبار والفضائل، وينهى عن الخوض في الأغراض السخيفة المفسدة للطبائع. ولا نعجب لهذا التوحد في الرؤية لأن الهاجس واحد عند الكل، وهو محاولة إصلاح فساد المجتمع وحياطته، وسبقت الإشارة إلى ما آل إليها المجتمع اليوناني، ودور السوفسطائيين في ذلك، حيث تأتي آراء سقراط وأفلاطون وأرسطو في سياق السعي للخروج بالمجتمع اليوناني من المأزق الذي يرزح تحت وطأته، والمطلع على التاريخ الإسلامي يدرك أن حالة المجتمع الأندلسي على أيام ابن حزم لم تكن بالصورة التي يرتضيها. لذا نراه دائم الإلحاح على ضرورة تجنب ما يكون سبيلاً إلى فساد الدنيا والاخرة على حد قوله، وتجنيب النشء كل ما يسهم في تعطيل طاقته، وتوريطه في حالات نفسية وجسدية لا تخدمه هو ولا أمته، لاسيما إذا عرفنا أن المسلمين آنذاك كانوا في صراع مستمر مع التحرشات المسيحية المتواصلة. فهذه المعطيات جميعها ارتسمت بين ناظري ابن حزم وغيره – كما

سنرى مع ابن بسام - يضاف إليها المؤثر الديني. أسهمت في بلورة الرؤية الأخلاقية لهذا الناقد.

لم يكن ابن حزم الوحيد في البيئة الأندلسية التي تتبنى المنحى الأخلاقي، فهناك شخصيات أخرى لها وزنها في الساحة النقدية، ولعل ابن بسام (ت 542هـ) من النقاد المتميزين، الذين كان لهم دور مهم في المشهد النقدي عند العرب قديماً، فوعيه بالحالة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لأهل الأندلس، جعله يتنبه للدور الخطير الذي يمكن أن يؤديه الشعراء سلباً أو إيجاباً في حياة الناس.

إن مجاراة بعض الشعراء لمظاهر الانحراف على مستوى الإبداع، هو الذي حفز ابن بسام للتأكيد على الصبغة الأخلاقية لمهمة الشعر، وعلى ضوء المعيار الأخلاقي قيم الإبداعات الشعرية وصدر في آرائه النقدية بوحي منه، وبنى منهاجه في التأليف على أساسه.

فابن بسام يقرر منذ البداية إعفاء كتابه «الذخيرة» من الهجاء قائلاً: «ولما صنت كتابي هذا عن شين الهجاء، وأكبرته أن يكون ميداناً للسفهاء، أجريت ههنا طرفاً من ملح التعريض...»(xxv).

وتردد صدى هذا القرار، أثناء ترجمته لبعض من اشتهروا بالهجاء، ففي ترجمته للسميسر نجده يقول: «وله مذهب استفرغ فيه مجهود شعره من القدح في أهل عصره، صنت الكتاب عن ذكره»(xxvi). ونفس الشيء في تعريفه بولادة بنت المستكفي بالله، يقول: «وكانت - زعموا - تعرض أبياتاً من الشعر، وقد قرأت أشعاراً منه في بعض التعالق أضربت عن ذكره، وطويته بأسره، لأن أكثره هجاء، وليس له عندي إعادة ولا إبداء، ولا من كتابي أرض ولا سماء»(xxvii).

إن هذا الموقف المتصلب من الهجاء له عند ابن بسام ما يبرره، إذ إن

كثيره لا يخرج عن دائرة القدح في الأعراض، وهتك الحرمات، والتطاول على الناس والسخرية منهم والانتقاص عن أقدارهم، وهذا ما لا تسمح به منطلقات ابن بسام الدينية والأخلاقية، فهو يرى أنه لو تناول هذا الغرض الشعري في كتابه لكان ذلك مجاراة منه لأهله، وتحفيزاً لهم على مواصلة الجموح، لذا نجده يعلق أثناء حديثه عن هجاء ابن عمار للمعتمد بن عباد وآله، قائلاً: «وبعد أن أضربت عنه رغبة بكتابي عن الشَّيْن، وبنفسي أن أكون أحد الهاجين، فقد قالوا إن الرواية أحد الشاتمين»(xxviii).

ويبدو أن بسام متأثراً بالمُعْطَى الديني، إذ إن هناك في نصوص القرآن ما يحرم القذف والسخرية والتنابز بالألقاب، وفي الحديث بعض النصوص تنهي عن الهجاء المقذع وروايته.

يقول النبي ﷺ: من روى في الإسلام شعراً مقذعاً فهو أحد الشَّاتِمين.

ومن هذا المنطلق قسم الهجاء إلى قسمين فيقول: «والهجاء ينقسم إلى قسمين: قسم يسمونه: هجو الأشراف وهو ما لم يبلغ أن يكون سباباً مُقْذِعاً.... إنما هو توبيخ وتعبير وتقديم وتأخير(xxix). والقسم الثاني وهو السباب الذي أحدثه جرير وطبقته... وهو الذي صُنَّا هذا المجموع عنه وأعفيناه أن يكون فيه شيء منه، فإن أبا منصور الثعالبي كتب منه في يتيمته ما شأنه وسمه، وبقي عليه إثمه»(xxx).

ومن خلال الأمثلة التي أثارت استحسان ابن بسام، يتبين لنا بوضوح أنه:

أولاً: يميل إلى الهجاء الذي يتنزه عن ذكر الأسماء والتشهير بأصحابها، ويحبذ التعريض والتلميح.

وثانياً: يريد للهجاء أن يكون بالصفات الأخلاقية لا الخلقية، وخلاصة القول فإن قبول الهجاء مرتبط بأن لا يُطعن المهجو في ذاته، وفي عرضه وأن

لا يكون فاحشاً مثيراً للعداوة، الغاية منه تقبيح الصفات الخلقية السلبية، قصد اجتثاث جذورها من المجتمع.

فالمنطق الإصلاحي لدى ابن بسام، يدفعه إلى إبعاد المبدعين، عن حماة العصبية المقيتة، ويطلب منهم أن يقوموا بدورهم بكل صدق وأمانة، فهو عندما يتناول المديح نألفه حريصاً على تأطيره وفق نظرته الدينية الأخلاقية. ولعل كلمته التي نوردها الآن هي أوضح دليل على ذلك. فبعدما أورد أبياتاً لأبي بكر الداني يمدح فيها تضحيات ممدوحه، يقول فيها:

في نصرة الدين لا أعدمت نصرته ... تلقى النصارى بما تلقى فتنخدع

تتليهـا نعم في طيهـا نقم ... سيستضر بها من كان ينتفع

يعقب عليها قائلاً: «وهذا ممدوح غرور، وشاهد زور، وملق معتف سائل، وخديعة طالب نائل، وهيهات بل حلت الفاقرة بعد بجماعتهم، حين أيقن النصارى بضعف المنن، وقويت أطماعهم بافتتاح المدن، اضطرمت من كل جهة نارهم، ورويت من دماء المسلمين أسنتهم وشفارهم»(xxxi).

لقد أشار ابن بسام إلى خطر هذا الإسفاف، والملق، والكذب، الهادف إلى إرضاء غرور الممدوح، طلباً للحظوة والمنفعة الخاصة. بغض النظر عن واقع هؤلاء الذين – حسب توصيف ابن بسام – لم يكن بالصورة التي يرتضيها، ويظهر لنا متأثراً أيما تأثر بواقع المسلمين، الواقعين تحت مخاطر أكيدة، نتيجة الصراعات الداخلية التي أدت إلى ضعف بناه، وكذا التحرشات الخارجية التي يتناوبها المد والجزر، حسب الحالة السياسية والاقتصادية للإمارات والدويلات التي ظهرت هنا أو هناك.

وإذا كان موقفه من الهجاء تحكمه اعتبارات دينية كما رأينا، فكذلك بالنسبة للمدح، فلا شك أن تأكيده على التزام الصدق في المديح، كان جرياً على ما أقره عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – بخصوص زهير بن أبي سلمى

حينما وصفه بأنه أشعر الشعراء، وسبب ذلك في رأيه هو كونه: «لا يعاضل في الكلام ولا يتبع حوشيه ولا يمدح الرجل إلا بما فيه». وكم هو معلوم فهذه الرؤية ذات امتدادات إسلامية، سواء ما تعلق منها بجانب الشكل أو المضمون.

كما وقف ابن بسام موقفاً أخلاقياً من غرض يثير الريبة الدينية، وعادة ما يكون ميداناً لكثير من المزالق، كالجهر بالفواحش، والإقرار بالمعاصي، وإثارة قوى الشهرة والشر في الإنسان، ألا وهو الغزل.

وكما فعل مع الهجاء، فقد استحسن من الغزل العفيف واستهجن منه الفاحش البذيء الذي يصرح فيه بلحظات السقوط والاستسلام.

وكعادته أورد أمثلة يبين من خلالها النماذج التي لابد أن تحتذى والعكس.

ومن الأولى قول أبي بكر بن داود القياسي[xxxii]:

انزه في روض المحاسن مقلتي	وأمنع نفسي أن تنال المحرما
وأحمل من ثقل الهوى ما لو أنه	يصب على الصخر الأصم تهدّما
وينظر طرفي من غير مترجم خاطري	فلولا اختلاسي رده لتكلّما
رايت الهوى دعوى من الناس كلهم	فلست ارى حباً صحيحاً مسلما

أما نقيضه – أعني الغزل الفاحش – فد اختار مقطوعة لعبدالجليل بن وهبون يقول فيها[xxxiii]:

تعرض لي ليسقط في حبالي	سقوط تعمد شبه اتفاق
وبات على المدامة لي نديما	وبين جفونه للغنج ساق
إلى أن مال من سنة الحميا	وقام الليل ممدود الرواق
وحل معاقد الهميان عنه	بسبط كان يعقدها رقاق
وصار على كرامته بساطا	ولفت بيننا ساق بساق

وهكذا تبقى الرؤية الأخلاقية واضحة جداً في أحكام ابن بسام وممارسته النقدية، فلم يتغافل عن تأكيد الوظيفة الإصلاحية للأدب كلما سمحت المناسبة بذلك(xxxiv).

خلاصة القول:

بعد هذه الإطلالة المركزة على جانب من المنجزات النقدية عند العرب واليونان، أمكننا تأكيد انشغال بعض الشخصيات في التراثين، بالشعر في علاقته بالأخلاق، إذ نجدها دائمة المطالبة بربط الجمالي بالأخلاقي والفني بالنفعي.

ويهمنا في ختام هذا البحث الإشارة إلى أن الفكرة الأخلاقية عند اليونان والعرب واحدة، إلا أن خلفياتها مختلفة، فعند اليونان منطلقاتها فلسفية، في حين نجدها عند العرب دينية، ترتكز على نصوص قرآنية وحديثية، ظهرت أول ما ظهرت عقب مجيء الإسلام مباشرة، وقد تولى الرسول ﷺ وبعض صحابته إرساء قواعد هذه الرؤية، ثم وجدت بعد ذلك بصورة ما في كافة عصور الأدب اللاحقة إلى وقتنا الحاضر.

ويقودنا هذا المعطى إلى تأكيد حقيقة يؤكد هذا البحث صدقيتها بدون أدنى شك، وهي أن الانسجام هو الذي يميز الديني والعقلي، فما هو مقبول عقلياً مقبول دينياً. وطروحات المنطق والفلسفة العقلية عادة ما تتقارب وتتداخل مع التعاليم الدينية.

أما عن البديل الذي أشرت إليه في مقدمة البحث، فإن استقراء الواقع ومقارنته بواقع اليونانيين في القرن الخامس قبل الميلاد، وواقع المسلمين في الأندلس في القرن الخامس الهجري والقرون التي بعدها إلى غاية سقوطها،

يحيلنا إلى أن مشكلتنا الرئيسية مشكلة أخلاقية، ولا مناص من تبني طروحات هؤلاء النقاد فيما يتعلق بالشأن الأدبي وتطويرها وفق ما تسنى لنا من معارف العصر ومنجزاته العلمية.

الهوامش

i) جابر عصفور: قراءة التراث النقدي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 1، 1992، ص 25.

*) قامت فلسفة الفن لأجل الفن إطراح المعايير الخارجية للشعر، وبناء على ذلك أصبح «الفن نهاية من غير غاية» كما يقول كانط. ويلخص الدكتور برادلي موقفه تجاه هذه الفلسفة قائلاً: «ليست طبيعة الشعر في كونه جزءاً أو صورة من العالم الحقيقي... إنما هي كونه علماً قائماً بذاته كاملاً ومستقلاً، ولكي تمتلك الشعر تماماً يتحتم عليك أن تدخل هذا العالم وتراعي قوانينه، وتتجاهل إبان ذلك كل ما يخصك في العالم الحقيقي الآخر، من معتقدات وغايات وظروف خاصة» انظر/ أ. رتشاردز: مبادئ النقد الأدبي، ص 125.

وفي نفس السياق رأى الدكتور محمد مندور أن: «الفن للفن يلعب في الحياة النفسية دوراً هاماً، إذ يفتح القلوب والعقول لجمال الطبيعة، فيزداد اطمئنان الفرد إليها، وسكونه إلى رحابها، وهو بمثابة واحات تلقاها في وعثاء الحياة على طول شوطها المضني، ومن البين أن من وظائف الأدب أن يسلينا – ولو إلى حين – جانباً من همومنا، ويعزينا عن قسط من الأمناء والفن للفن هلا يؤدي هذه الوظيفة فحسب، بل يؤديها مع تغذية حاسة الجمال التي تنهض في حياتنا بدور أبعد أثراً مما توهم الملاحظة السطحية». انظر/ في الأدب والنقد، ص 141.

**) سنتوقف عند بعض ممثلي هذه النظرة خلال هذا البحث.

ii) جابر عصفور: مفهوم الشعر، مطبوعات فرح، ط 4، 1990، ص 81.

***) فقد رأى كانط أن الجميل رمز للخير الأخلاقي، وإننا كثيراً ما نصف الأشياء الجميلة في الطبيعة، أو في الفن بصفات يبدو أنها تقوم على تصور الحكم الأخلاقي، كأن نصف الألوان بأنها بريئة أو متواضعة أو رقيقة، وهذه لأنها تثير فينا من المشاعر ما يتشابه مع أحوال النفس التي تثيرها الأحكام الأخلاقية. انظر/ كتاب نقد العقل العملي، ص 250.

وفي معرض دفاع «شلي» عن الشعر، نجده يؤكد أن الخيال أعظم وسيلة للخير الأخلاقي،

وأن الشعر يساعد بتأثيره المنصب على العلل والأسباب، وعبر تدريب الخيال عن كشف الطبيعة الإنسانية المشتركة التي توجد في كل إنسان. انظر/ دفيد ديتش: مناهج النقد الأدبي، ص 175، أما ليو تولستوي فقد ذهب إلى القول بأن الفن يغدو عظيماً ورائداً، كلما اطلع بعكس الإحساس الديني للعصر، وقد حذر من الانسياق مع المعيار الجمال، لأنه سوف يبعدنا – شيئاً فشيئاً عن الخير. انظر/ كتابه «ما الفن»، ص 125، 253، 262.

iii) Deway. J/ Experience and natare. Chicago. 1925. p 355, 392.

iv) فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفن والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص 52.

7) Plato: The reublic, in (Republic and other works), p 60.

vi) أرسطو، فن الشعر، ترجمة وتحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ص

vii) المصدر السابق، ص 18.

viii) السابق، ص 16.

ix) السابق، ص 17.



x) السابق، ص

xi) أرسطو، فن الشعر، ص 35-36.

xii) نفسه.

xiii) السابق، ص 39.

xiv) جابر عصفور: مفهوم الشعر، ص 262-263.

xv) غسان إسماعيل عبدالخالق: الأخلاق في النقد العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1999، ص 65-66.

xvi) توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق شأنها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط 4، 1989، ص 47-49.

xvii) المرجع نفسه، ص 49-50.

****) «على الشعراء أن يختاروا بين قول الأشعار التهذيبية والتعليمية التي يمكن أن تفيد في تربية النشء، أو الرحيل عن مجتمع المدينة الفاضلة»، ديفيد ديتس/ مناهج النقد الأدبي، ص 28 إلى 41.

xviii) مختصر صحيح مسلم، تحقيق محمد الألباني، الكويت، 1979، ص 157.

xix) صحيح البخاري، القاهرة، 1958، ص 90.

xx) ابن حزم: الرسائل، ت د. إحسان عباس، المؤسسة الوطنية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1981، ج 3، ص 163.

xxi) السابق، ج 4، ص 67-68.

xxii) نفسه، ص 68.

xxiii) محمد رضوان الداية: تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1981، ص 312.

xxiv) نفسه، ص 312-313.

xxv) ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق الدكتور إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ق 1/ م 1، ص 544.

xxvi) الذخيرة، 2/1، ص 883.

xxvii) السابق، 1/1، ص 432،

xxviii) السابق، 1/2، ص 414-415،

xxix) السابق، 1/1، ص 544،

xxx) السابق، 1/1، ص 446،

xxxi) الذخيرة، 2/3، ص 606،

xxxiii) السابق، 1/2، ص 144،

xxiv) للتوسع، يرجى الرجوع إلى رسالة ماجستير الباحث: الاتجاه الأخلاقي في النقد العربي القديم – حتى القرن السابع الهجري – مخطوط بجامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية، قسطنطينة – الجزائر.



التراث الإسلامي وأصول العلوم

محمد خضر عريف(*)

يفكر الكثير من الجاحدين ما كان لعلماء التراث المسلمين من جهود في وضع أصول العلوم الإنسانية بكافة أنواعها ومجالاتها، من فلسفية ونظرية وتطبيقية، ويذهب بعض هؤلاء الجاحدين مذهباً أبعد من ذلك حين يفكرون ربط العلوم الحديثة بأصول تراثية زاعمين أن (المجال الفكري) في القرن العشرين أو الحادي والعشرين لا يمكن سحبه على علوم قديمة تعود إلى آلاف السنين أو مئاتها.

* * * * * *

والواقع أن مزية كتلك لابد من أن نتصدى لها عن طريق علماء العصر المسلمين المتخصصين في الحقول المختلفة، وأزعم أن كل عالم أو متخصص يكون بصدد إصدار كتاب جديد أو إجراء بحث علمي مبتكر، يمكن له أن يكلف نفسه بعض العناء ويقصد كتب التراث الإسلامي الزاخرة سواءً كانت مطبوعة أو مخطوطة، وهي كثيرة للغاية، كما أنها متوفرة في المكتبات العامة والجامعية والمتخصصة في أصقاع العالم الإسلامي عامة والعربي خاصة.

(*) باحث سعودي.

وبالبحث في هذه الذخائر، يمكن لأي باحث مهما كان تخصصه أن يجد بعض الحديث عن مجال بحثه في كتب التراث، أو يمكن له على أقل تقدير أن يذكر ما جاء به علماء التراث في الحقل العام الذي يبحث فيه والمدى الذي وصل إليه ذلك العلم من نتاج السلف. وإنني على يقين بأن كل باحث قد يجد شيئاً ما يعتد به، كما أن ذلك يعطي لبحث قيمة علمية وتاريخية مميزة.

ولحث الباحثين على مثل تلك الخطوات، فإنه ينبغي على الجهات العلمية المختلفة في العالم الإسلامي تبني مشروع علمي يلزم الباحثين بالعودة إلى الكتب التراثية في الفصل الخاص «بالدراسات السابقة» وهو ما يسمى: Review of the Literature، كما يمكن للمقومين العلميين أن يجعلوا من ذلك معياراً من معايير التقويم وإجازة البحوث، بدل أن يتحروا فقط تتبع الباحثين لآخر إنتاج الغربيين، ويقوّموا البحوث استناداً إلى مدى حداثة المراجع التي عاد إليها الباحث. والواقع أن الاهتمام بكتب التراث جزء من معايير كثيرة ينبغي الأخذ بها لتنشيط البحث العلمي الجاد في العالم الإسلامي الذي بات محتاجاً إلى إعادة النظر في كثير من قطاعاته.

ونضرب للقارئ الكريم مثالاً لعلم واحد من العلوم الغربية الحديثة التي كان للمسلمين السبق في التوصل إلى معظم كشوفها قبل أن يتوصل إليها الغربيون بألف عام.

فقد سبق علماء السلف العرب المسلمون علماء الغرب من الغربيين إلى الكثير من الكشوف التي لم تظهر إلا في العصر الحديث وفي القرن العشرين بالتحديد، وفيما يلي أمثلة محددة لبعض ما سبق إليه هؤلاء العلماء الأفذاذ:

إن كان المستشرقون لم يعرفوا العلاقة بين اللغات السامية إلا منذ القرن الثامن عشر الميلادي فإن العرب من قدامى اللغويين قد أدركوا هذه العلاقة منذ فجر التأليف بالعربية، فقد فطن الخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى سنة 175هـ

إلى العلاقة بين الكنعانية والعربية فقال: «وكنعان بن سام بن نوح ينسب إليه الكنعانيون وكانوا يتكلمون بلغة تضارع العربية» كما عرف أبو عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة 224هـ اللغة السريانية من أداة التعريف فيها وهي الفتحة الطويلة في أواخر كلماتها، كما أدرك ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة 456هـ علاقة القربى بين العربية والعبرية والسريانية فقال: «من تدبر العربية والعبرانية والسريانية أيقن أن اختلافها إنما هو من تبدل ألفاظ الناس على طول الأزمان واختلاف البلدان ومجاورة الأمم وأنها لغة واحدة في الأصل».

ويقول الإمام السميلي المتوفى سنة 581هـ: «كثيراً ما يقع الاتفاق بين السرياني والعربي أو ما يقاربه في اللفظ».

وما يعرفه علماء الأصوات في الوقت الحاضر أن الفرق بين الحركات القصيرة والطويلة في اللغة هو فرق في الكمية لا في الكيفية بمعنى أن وضع اللسان في كليهما واحد ولكن الزمن يقصر ويطول في كل حدث فإذا قصر كان الصوت قصيراً وإذا طال كان الصوت طويلاً، وكانت هذه العلاقة بين الحركات الطويلة والقصيرة معروفة عند قدماء اللغويين العرب. يقول الخوارزمي المتوفى سنة 387هـ: «الواو المحدودة اللينة ضمة مشبعة والياء المحدودة اللينة كسرة مشبعة والألف المدودة فتحة مشبعة».

وذكر ذلك أيضاً ابن جني المتوفى سنة 392هـ فقال: «اعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللين وهي الألف والواو والياء، فكما أن هذه الحروف ثلاثة فكذلك الحركات ثلاث وهي الفتحة والكسرة والضمة، فالفتحة بعض الألف والكسرة بعض الياء والضمة بعض الواو». وفي الدراسات التركيبية ونظام الجملة نجد أن مبادئ المدارس اللسانية الحديثة وصفت الواقع اللغوي من خلال السماع عن أصحاب اللغة أنفسهم، ولم يكن هذا المبدأ غائباً عن نحاة العربية، فالسماع أصل من أصول الاحتجاج اللغوي عن النحاة، ومن ذلك أن الكسائي

حين لقي الخليل بن أحمد وجلس في حلقته قال للخليل: «من أين أخذت عملك هذا؟» فقال: «من بوادي الحجاز ونجد وتهامة» فخرج الكسائي إلى البادية وأخذ يسائل البدو عن لغتهم ويكتب عنهم ما يروونه».

ومن مبادئ النحو التحويلي المعاصر التفريق بين البنية العميقة والبيئة السطحية، وقد عبر عنه علماء العربية القدامى بـ «الفرع والأصل» أو «ظاهر اللفظ والمراد منه»، وفي تعامل اللغويين العرب مع قوله تعالى: **﴿ولا تقولوا ثلاثة﴾** أدركوا المراد من التركيب الظاهر للآية، فقال الزجاج: قوله عز وجل: **﴿ولا تقولوا ثلاثة﴾** الرفع لا غير ورفعه بانضمامه (آلهتنا ثلاثة). ويقول القرطبي: «ولا تقولوا ثلاثة» معناها عند الزجاج ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة».

ويقول أبو علي الفارسي، «التقدير هو (ثالث ثلاثة) فحذف المبتدأ والمضاف»، أما قوله تعالى: **﴿انتهوا خيراً لكم﴾** فيقلّب فيه النحاة العرب أوجه النظر المختلفة ليستخرجوا منه التركيب المقصود فيقول المبرد: «قول الله تعالى: **﴿انتهوا خيراً لكم﴾** زعم الخليل أنه لما قال (انتهوا) علم أنه يدفعهم عن أمر ويغريهم بأمر يزجرهم عن خلافه فكان التقدير (ائتوا خيراً لكم) وقد قال قوم إنما هو على قوله (يكن خيراً لكم) وهذا خطأ لتقدير العربية؛ لأنه يضمر الجواب ولا دليل عليه».

وفكرة التوليد وإنتاج عدد غير متناه من الجمل بناء على القواعد الراسخة في ذهن الجماعة المتكلمة بلغة ما هي فكرة فطن إليها اللغويون العرب القدامى، يقول عبدالقاهر الجرجاني صاحب نظرية النظم المعروفة، «وإذا عرفت أن مدار أثر النظم على معاني النحو وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها، ثم اعلم أن ليست المزيّة بواجبة لها في أنفسهم ومن حيث هي على الإطلاق ولكن تؤمن بسببه المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام ثم يحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض.

وسوى كل ما تقدم فإن كتب النحو العربي تمتلئ بقضايا تركيب الجملة والتقديم والتأخير وكل ذلك يذكر بما يعرفه التحويليون باسم الجمل النواة[1].

وفيما يلي استعراض لأهم سمات التراث اللغوي العربي:

1 - سادت في التراث اللغوي العربي العناية بالجانب النقلي أو السماعي للمادة اللغوية وحفل في الوقت نفسه بالاهتمام بالجانب العقلي وقد أثَّرت القراءات القرآنية ومنهجها في الجانب العقلي في حين انطلق الطابع العقلي في مجال الأصول والكلام.

2 - اعتمد علماء العربية في وضع القواعد اللغوية على مصادر تمثل الأصول اللغوية ولذلك كثرت رحلاتهم إلى مواطن هذه الأصالة، وكانوا بذلك رواداً فيما عرف مؤخراً بالدراسة الحقلية في علم اللغة كما وضع علماء العربية قواعدها اعتماداً على الملاحظة والاستقراء ووجهوا عناية خاصة باللغة المنطوقة علاوة على أنهم أعطوا اعتباراً كبيراً لقبول الناطقين باللغة للاستخدام اللغوي المعين ولذلك اقتربوا كثيراً من علم اللغة الحديث ونظريات تشومسكي خاصة في هذا الجانب.

3 - تمثلت مظاهر الجانب العقلي الذي عول على علماء العربية في التحليل والتأويل والتحليل بالقياس اللغوي الذي يمكن من استنباط القواعد اللغوية، وكان التأويل يتعدى الوصف المجرد إلى ضرورة تفسير المادة اللغوية، أما التعليل فبدأ مبدراً في التراث العربي على شكل تعليل اجتهادي قائم على الموازنات والنظر في المتشابهات وليس أسيراً لمعطيات المنطق الأرسطي فحسب.

(1) عبدالتواب رمضان، التراث وجذور الألسني: بحث مخطوط مقدم لمؤتمر النقد الثاني: جامعة اليرموك - إربد - الأردن 1988م.

4 - اختلف علماء العربية في قضية العناية بالشكل اللغوي والمعنى في تحليل الأبنية اللغوية، فاهتم بعضهم بالشكل وبعضهم بالمعنى، وارتأى فريق ثالث الجمع بين الاثنين ولا يختلف ذلك كثيراً عن تعدد الاتجاهات في الدراسات الألسنية الحديثة على هذا النحو.

5 - تفوق نظرية النظم عند علماء العربية فيما وصلت إليه كثيراً من المفهومات الألسنية الحديثة فقد اعتبرت هذه النظرية اللغة نظاماً يجسد المعاني الكامنة في النفس الإنسانية وتربطها بالأبنية الظاهرة التي تبدو فيها وفق نمط ترتيبي معين يحظى بقبول المتحدثين باللغة.

6 - إن ما نسب وينسب إلى التراث العربي من قصر في تحليل الأبنية اللغوية انطلاقاً من التفسير والتأويل أو التحليل يرجع إلى بعض الباحثين العرب في إصدار الأحكام عليه بفعل التأثر ببعض مناهج الألسنية التي عدل عنها الآن في بيئاتها.

7 - إن مناهج علماء التراث العربي الإسلامي حفلت بكثير من الإيجابيات التي أصبحت ركائز في الدرس الألسني الحديث وبذلك كان لهؤلاء العلماء فضل السبق والريادة في وضع أسس هذه المفاهيم الألسنية المتقدمة.



عنف الخطاب الشعري

دراسة في الفكر اللساني العربي القديم

يحيى بن الوليد(*)

ليس من شك في أن هناك اتجاهات ونظريات ومناهج مختلفة سعت إلى تقريب «ضوابط» اشتغال الخطابات الإنسانية. ويهمنا هنا أن نشدد على المعنى الأركيولوجي لمفهوم «الخطاب» وعلى نحو ما صاغه الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (1926-1984) في كتابه «حفريات المعرفة» الذي أفرد فيه مكانة هامة لهذا المفهوم، وكل ذلك في المنظور الكاشف عن استحالة الفصل بين المعرفة والخطاب. أجل لا يهمنا أن نعرض، في هذا التقديم، لتشعبات هذا التصور وخصوصاً في منظور ما راح يعرف - في الدراسات النقدية والأدبية العالمية - ومنذ منتصف الثمانينات - بـ «التاريخانية الجديدة». غير أن ما سلف لا يمنع من القول بأن الخطاب عند فوكو يتحدد على أساس من مفهوم «الإبستيمي» ومفهوم ثان يلازمه هو مفهوم «القطيعة»، ومن ثم فإن ما يمكن أن يقال في مرحلة تاريخية/ ثقافية هو ما لا يمكن قوله في مرحلة تالية؛ لكن دون أن نتغافل عن «المدة الزمنية الطويلة» التي يقتضيها مفهوم المرحلة بدوره. وبكلام آخر: كل عصر له «إبستيميته» المخصوصة التي تجد أكثر من تنويع لها وعلى أكثر من صعيد أو

(*) ناقد مغربي.

نوع معرفي، خصوصاً وأن «الإبستيمي» «عنصر خفي ولا شعوري». وما يتصور ميشال فوكو، وبالاستناد إلى الفيلسوف الأماني نيتشه، وفي المنظور الذي يفضي إلى تداخل اللغة والحقيقة والقوة، أن الخطاب «عنف نمارسه على الأشياء». غير أن هذا العنف ليس «مطلقاً»، طالما أن هناك «فعاليات» تنظمه و«قواعد» تضبطه. فالخطاب، إذن، ليس «نصاً عاماً» أو «بحراً هائلاً من الدلالات»، وهذا ما جعل فوكو يهتم بـ «البعد التاريخي» من «التغير الخطابي». والتاريخ بدوره يصبح «امتداداً متقطعاً» من «الممارسات الخطابية»، ثم إن كل ممارسة هي مجموعة من القواعد والإجراءات تتجاوز الوعي الفردي لتشكل مجالات المعرفة[1]. وفي ضوء ما سلف يبدو جلياً أن مفهوم الخطاب كاشف عن تداخل اللغة والفكر والتاريخ، ولذلك لا يبدو غريباً أن يصير المجتمع ذاته «مجالاً» للخطاب.

وأول ما يلفت انتباهنا، في نطاق ما أسميناه بـ «عنف الخطاب الشعري في الفكر اللساني العربي القديم»، هو «اللغة»: هذه «اللغة» التي صنعها الإنسان، غير أنه سرعان ما تعالى عليه. واللغة، هنا، ليست «مظهراً نحوياً» فقط، وإنما هي «تصور» للإنسان والعالم كذلك. وهذان الطرفان لا يمكن الفصل بينهما، إنهما مندغمان ومتفاعلان لا متساوقان أو متوازيان. وينهض الخطاب الشعري، ضمن هذه المعادلة، وهذا قانونه، على أساس من التراوح بين الانجذاب إلى «العنصر الموسيقي» و«مراعاة القواعد النحوية». غير أن هذا التراوح لا يفضي، وفي أحيان كثيرة، إلى أي نوع «التوافق» بين المظهرين السابقين، إذ - وبلغة القدماء - ستنخرق» القواعد... ويطرأ - بالتالي - تغير على البنية النحوية أو الصرفية للخطاب الشعري. وقد شكل هذا الخرق «ظاهرة محورية» في الفكر اللساني العربي القديم، ودون أن نتغافل عن العلاقة التي كانت تصل النحو وعلى أساس من مفهوم «الإبستيمي» سالف الذكر بباقي الأنماط المعرفية الأخرى ولاسيما «علم الكلام» كما سنلاحظ المشكلة لـ «الوحدة السياقية الكبرى» للتراث

أو «الثقافة العربية الكلاسيكية» بشكل عام. وقد استرعت ظاهرة «الخرق» انتباه العديد من النحاة، وعبروا عنها بتسميات عديدة مثل «الشذوذ» و«العدول» و«الانحراف» و«الترخيص» و«السعة» و«الضرورة»... إلخ. وكما درسوها بالاستناد إلى «أدوات» أو «مفاهيم» عديدة مثل «القياس» و«السماع» و«الاستقراء»... إلخ. وكل ذلك في منظور أرحب قوامه «الاختلاف» الذي كانت تدعمه التوجهات الفكرية المختلفة للنحاة في سياق توجهات الثقافة العربية الكلاسيكية ككل.

وقد أفردت الشعرية والأسلوبية وغيرها من الاتجاهات الحديثة التي أفادت - وبتفاوت - من اللسانيات مكانة هامة لهذه الظاهرة، ومن الطبيعي أن يتم تناولها بالاستناد إلى مداخل مختلفة وتسميات متعددة. وفي هذا الإطار يتصورها بول اليري «تجاوزاً»، وشارل بالي «خطأً»، وليو سبيتزر «انحرافاً»، وتيري «كسراً»، وجون كوهن «انتهاكاً»، ورولان بارت «فضيحة»، ونودوروف «شذوذاً»، وأراجون «جنوناً»... وجميع هذه الكلمات «ذات إيحاءات أخلاقية موسومة» كما يلاحظ الناقد العربي صلاح فضل؛ ولذلك فإن كلمة «الانزياح» - التي لجأ إليها الباحثون - «ذات إيحاء مكاني واضح»، إضافة على أنها تمكن من تفادي «الإيحاء الأخلاقي» المقصود والمستثمر في كلمة «انحراف»[2]. وهو ذات الإيحاء الذي لا يغيب عن التسميات العربية القديمة (وقد عرضنا لها من قبل) والمنتظمة في سياق ثقافي محكوم بإبستيميه المخصوصة.

ولا يبدو غريباً أن يختلف النحاة، في تعاملهم مع اللغة الشعرية، عن النقاد ومؤرخي الأدب، لأن ما يستهدفونه لا يتجاوز إثبات صحة القواعد أو عدم صحتها واعتماداً على تصور ينأى - وفي الغالب الأعم - عن سياق القصيدة ونفسية قائلها. وقد التجأ النحاة إلى لغة الشعر نتيجة عوامل ستعرض لها في حينها. ومن هذه الناحية تعد قضية «عنف الخطاب الشعري» من القضايا اللافتة لصلتها الوطيدة بالقواعد النحوية أو «سلامة اللغة». وقد اختلف هؤلاء النحاة في

تفهم هذا «العنف» وفي رصد المستندات التي تسنده. ويهمنا، هنا، أن نعرض لـ «تصورات» مدرسة البصرة و«مواقف» نحاتها من هذه الظاهرة. وثمة مبررات كثيرة تدعم التشديد على هذه المدرسة يمكن تلخيصها في «السلطة الإبستيمولوجية» التي مارستها، ولاتزال، هذه المدرسة داخل النحو العربي. غير أن هذه السلطة لا ينبغي لها أن تجعلنا نتغافل عن المدارس الأخرى المتزامنة لمدرسة البصرة أو اللاحقة لها وعلى الأخص المدرسة الكوفية في علميها الكسائي والفراء، ثم المدرسة البغدادية على نحو ما مثلتها الأفكار المركزية لأبي علي الفارسي وتلميذه ابن جني الذي لازمه أربعين سنة.

وترجع الإرهاصات الأولى للنشاط اللغوي إلى القرن الهجري الأول. وعلى الرغم مما حملته هذه البداية من أفكار ومناقشات حول اللغة فإنها لم تتجاوز ما أطلق عليه الدارسون بـ «فترة الملاحظات العامة»، غير أن هذه الفترة كانت حافزاً وممهداً لنشاط لغوي أوسع سيشهده القرن الثاني وسيستمر إلى حدود القرن الرابع الهجري. وتعد هذه الفترة، وبحق، ومن وجهة نظر اللسانيات المعاصرة، «فترة القوانين الصارمة»... لأن النشاط اللغوي الذي سيلي القرن الرابع الهجري سيصير مجرد «مراجعة» لما وضعه الأسلاف وتصنيفهم حسب المدارس النحوية التي كانوا يصدرون عنها كما يقول محمد عيد[3]. وفي الحق فالمسألة لا تقتصر على النحو فقط، وإنما تتجاوزه إلى سائر الأنماط الأخرى؛ وهذه ملاحظة تبدو مركزية في نطاق ما نعته المفكر المغربي محمد عابد الجابري بـ «تكوين العقل العربي».

إجمالاً لقد قيل الشيء الكثير عن الغاية من وضع قواعد اللغة العربية، والشيء ذاته يقال عن العوامل التي تحكّمت في العملية. وفي هذا الصدد تداخلت عوامل عديدة منها ما هو ديني ويتمثل في الحفاظ على «سلامة اللغة العربية» التي هي لغة «القرآن الكريم» و«كتاب العربية الأكبر»، موازاة مع العامل السياسي/ القومي المتمثل في «الاتصال» بالثقافات الأخرى التي شكلت – من

بعض الوجوه – «تهديداً» للثقافة العربية وقتذاك. والتساؤل الذي يفرض ذاته هنا أكثر، هو ما صاغه محمد عابد الجابري على التالي: «إذا كان المقصود من جمع اللغة وتقعيدها هو حماية القرآن من اللحن فلماذا لم يعتمد اللغويون القرآن نفسه أساساً وحيداً لعلمهم، مع أنه باعتراف الجميع أفصح وأبين؟»[4]. فالملاحظة التي تفرض ذاتها، هنا، هي تشديد النحاة على اللغة الشعرية في استنباط الأقيسة والكليات، مما يطرح – ومن جديد – مستوى العلاقة التي تصل ما بين النحو والشعر في مثل هذا السياق. ومن هذه الناحية يجيب الأشموني بأن النحو «ما هو إلا أحكام مستنبطة من استقراء كلام العرب»؛ ويعني بـ «كلام العرب»، في أغلبه، الشعر دون سواه. وإذا ما حاولنا أن نتقصى أسباب أولوية الشعر، ضمن مصادر الاستشهاد، وجدناها متمثلة في حفظ الشعر وسعة تداوله، ثم إن الرواة من الذين ذهبوا إلى البوادي وجدوا أن معظم ما تحفظه هذه القبائل من تراثها كان من الشعر لا من النثر. ولا تشرح هذه العوامل مجتمعة أهمية الشعر فقط، بل وتشير إلى أن قواعده تمثل قواعد اللغة كلها في تصور محمد عيد[5].

ورغم إحكام لغة القرآن وفصاحتها لم تكن تساق آياته في كتب النحو، وإن سيق فبهدف التوكيد أو التقرير لا الاستشهاد. وهو ما نلمسه في «كتاب» سيبويه الذي لم تزد الآيات الواردة فيه عن ثلاثمائة آية و«مقتضب» المبرد خلال القرن الثالث الهجري، وبعدهما ابن جني في «الخصائص» خلال القرن الرابع الهجري. بل حتى الفراء الكوفي نلمس عنده أهل التقليد. ويرجع محمد عيد هذه الظاهرة إلى ما أسماه بـ «التحرز الديني»، لأن طبيعة التفكير النحوي/ اللغوي تستلزم استخدام الذهن وتعدد الآراء وتضاربها. والنص القراني لا يتحمل هذا، بل يستنكف منه[6]. غير أن مثل هذا الموقف لم يمنع النحاة من التأكيد على أن القرآن «سيد الحجج».

ويبقى الآن أن نسأل كيف تعامل النحاة مع «عنف الخطاب الشعري»؟

ويهمنا في البداية إسحق الحضرمي باعتباره حسب ابن سلام، «أول من بعج النحو ومد القياس وشرح العلل». وتعد مساجلاته (التاريخية) مع الفرزدق من الشواهد الدالة على الصراع الذي كان سائداً بين النحاة والشعراء: بين المعيار والاستعمال. وفي هذا الإطار لما سمع الحضرمي الشاعر الفرزدق ينشد:

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع من المال إلا مسحتاً أو مجلفُ

قال له: «على أي ترفع (مجلفُ)»، فرد عليه الفرزدق: «على ما يسوؤك وينوءك». ثم هجاه بقوله:

فلو كان عبدالله مولى هجوته ولكن عبدالله مولى مواليا

ويبدو أنَّ الفرزدق تعمد هنا الخروج على القياس إمعاناً في قوله: «موالياً» التي يجب أن تكون «مولى موال». وفي المقابل يتضح أن الحضرمي كان شديد الحرص على سلامة اللغة والقواعد النحوية، بل وكان يمثل سلطة المعيار التي ولدت عند الفرزدق عنف الخطاب. وثمة ردود أخرى صادرة عن الفرزدق ذاته تمثل - وبقوة - عنف الخطاب، ومنها قوله: «نحن نقول وأنتم تخرجون» و«علي أن أقول وعليكم أن تحتجوا».

والشيء ذاته يقال عن تلميذ الحضرمي عمر بن عيسى الثقفي الذي امتد إلى العصر الجاهلي يخطئ الشعراء ويبين مخالفتهم للقياس. ومن ذلك تخطئته للنابغة في قوله:

فبت كأني ساورتني ضئيلة من الرقش في أنيابها السمُ ناقعُ

فقد جعل القافية مرفوعة وحقها أن تنصب على الحال (ناقعاً)، لأن المبتدأ قبلها تقدمه الخبر وهو الجار والمجرور وكأنه ألغاهما لتقدمهما وجعل - بالتالي - ناقعاً خبراً.

ويختلف الخليل بن أحمد الفراهيدي، وهو الذي سيعمل على إرساء نحو البصرة عن الحضرمي وتلميذ هذا الأخير عمر بن عيسى الثقفي في تفهم اللغة الشعرية. وفي هذا الصدد نجد له نصاً لافتاً يقول فيه: «الشعراء أمراء الكلام يصرفونه أنى شاؤو، وجائز لهم ما لا يجوز لغيرهم من إطلاق المعنى وتقييده». ويعتمد سيبويه لغة الشعر بكثرة، بل ويعدها مصدراً للاستشهاد؛ وكما تكثر التعليلات في كتابه كثرة مفرطة وسواء للقواعد المطردة أو غير المطردة. إنه يسير في نفس اتجاه أستاذه الخليل حين يقول: «وليس شيء يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً». ولهذا يعلل ما يخرج على تلك القواعد وكأنما لا يوجد أسلوب ولا توجد قاعدة دون علة. وفي ضوء ما سلف لا يبدو غريباً أن يقول سيبويه: «يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام»، وأن يجيز: «لم زيداً أضرِبْه» وحذف لام التعليل من «جذتك أنك تريد المعروف»... إلخ.

أما المبرد فيمثل وجه التشدد والطعن في الأشعار التي لا تستجيب للمقاييس النحوية حتى وإن كانت قد وردت عند سيبويه. وهو الذي استشهد على تسكين المضارع في الضرورة الشعرية بقول امرئ القيس:

فاليوم أشربْ غير مستحقبٍ إثماً من الله ولا واغــل

وقال: «ليست هذه الرواية صحيحة، وإنما روايته الصحيحة «فاليوم فاشربْ»، ومن ثم يتوجب تسكين الفعل لأنه فعل الأمر.

ويمكن أن نضيف إلى لائحة هؤلاء النحاة موقف ابن جني، لأنه متميز بل ويفيد في ملامسة بعض جوانب عنف الخطاب الشعري. هذا بالإضافة إلى أنه كان أكثر تفهماً لـ «شعرية العدول» وتطور اللغة الشعرية، ودفاعه عن المتنبي دال على ذلك. والمتنبي أكبر شاعر في العربية انجذب إلى التصنع في التراكيب، وهذا ما جعل ابن يعيش يقول عنه: «كان ميالاً كثيراً إلى مذهب الكوفيين». وتوضح بعض الأمثلة تشيعه لهم ومن ذلك فصله بين المضاف والمضاف إليه

بالمفعول، وهو ما كان البصريون لا يجيزون ذلك. يقول:

حملت إليك من ثنائي حديقة   سقاها الحجى سقي الرياض السحائب

فالرياض مفعول به للسقي.

لقد دافع ابن جني عن المتنبي أمام خصومه وشرح ديوانه، وكانت بينهما علاقة مودة إذ تعرفا على بعضهما في بلاط سيف الدولة.

ويمكن أن نستنتج، من خلال النماذج السابقة التي استقينا أغلبها من كتاب شوقي ضيف «المدارس النحوية»، أن «سلطة المعيار» لم تقف عائقاً أمام دفق لغة الإبداع الشعري التي أفرزت ظاهرة العدول عن «الأصول». وسبب ذلك طبيعة الشعر إذ المعنى فيه هو الذي يقتضي القرينة وليست هي التي تقتضي المعنى كما يقول تمام حسان في دراسته «الأصول»[7]. ويضيف هذا الأخير: «عندما يعجز النحاة على التوفيق بين الشعر والنحو يعترفون بالضرورة الشعرية والرخصة»[8]. غير أننا نجد بعض أصناف الضرورة التي لا يستدعيها الوزن ومن الأمثلة على ذلك قول الشاعر أبي النجم العجلي:

قد أصبحت أم الخيار تدعي   عليّ ذنباً كلّه لم أفعل

إذ «لا ضرورة في هذا لأن المنصوب بزنة المرفوع، فلو نصب «كله» لم ينكسر «الوزن» كما يقول القيرواني في «ضرائر الشعر». وفي هذا الصدد يمكن استحضار عبارة ابن جني التي تتصور أن «العرب تلجأ إلى الضرورة في حالة السعة».

وقبل أن ننتقل إلى الشق الثاني من السؤال سالف الذكر لا بأس من أن نشير إلى أن العدول لا يقتصر على لغة الشعر بمفردها، وإنما يتجاوزها إلى النص القرآني أيضاً. ومن الشواهد على ذلك عطف المنصوب على المرفوع كما

في قوله تعالى: ﴿**والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين**﴾ وحذف الرابط (الفاء) في قوله: ﴿**إن أطعتموهم أنكم لمشركون**﴾. وقد عبر ابن مالك عن اشتراك الشعر والنثر في العدول بقوله:

وفي اضطرار وتناسب صرف ما يستحق حكم غير المنصرف

فالاضطرار يقع في الشعر والنثر.

ويبقى أن نسأل الآن: هل كان النحاة حقاً يتبنون عنف الخطاب وخصوصاً في المنظور الذي يفضي بهم إلى اعتبار هذا العنف مكوناً دينامياً للغة الشعرية؟

إن ابن جني - وعلى سبيل التمثيل - الذي كان يقول بأن الشاعر الذي يرتكب الضرورة وليس ضعيف اللغة... كانت نظرته الأخيرة تنسجم مع العديد من آراء اللغويين إلى عنف الخطاب الشعري إذ «الضرورة قبيحة وبها تنخرق الأصول». لقد حصل للنحاة نوع من «التعثر» على مستوى التعامل مع اللغة الشعرية، ومصدر هذا التعثر هو عدم نظرتهم إلى المبنى والمعنى متفاعلين، فقد انصرفوا إلى البحث في المبنى في معزل عن المعنى إلا ما اتفق منه مع المبنى. وقد استمر هذا التقليد عند البلاغيين العرب، ويشرح محمد عابد الجابري هذه الفكرة قائلاً: «والحق أن النقاد البلاغيين الأوائل منهم أو المتأخرين إنما استقوا مقاييسه من اللغويين الأوائل، وخاصة المنتمين إلى المدرسة البصرية التي «أدخلت اللغة بكاملها في قوالب عقلية منطقية» وجعلوا من تلك القوالب نماذج لا يجوز الخروج عنها»[9]. ويستثني البعض، هنا، عبدالقاهر الجرجاني (ت 471هـ/1078م) الذي ضم المبنى إلى المعنى («مشكلة اللفظ والمعنى») في «نظرية النظم» التي جعلته يرقى إلى مصاف الدراسات اللسانية المعاصرة والأسلوبية الحديثة، لكن من خارج دائرة «السبق المعرفي» (؟) التي تجعل من صاحب «أسرار البلاغة» «ياكبسون العرب» و«جون كوهن العرب» و«دي سوسير العرب»

وغير ذلك من «الاستعارات المعرفية» التي لاتزال تطبع «العودة» إلى التراث بل وتجعل من هذه الأخيرة «عودة معيارية» في نطاق «فوضى الإسقاطات» و«العلاقة الدرامية» مع التراث. ولعل هذا «الالتباس»، بين ما هو معرفي وما هو إيديولوجي، ما حاولنا أن «نحلل» الميكانيزمات أو الإيواليات التي تحكمه.

فالنحاة لم ينظروا إلى خصوصية اللغة الفنية التي كان الشاعر العربي القديم يصدر عنها، مما فوت عليهم فرصة إدراك «قيمة الانزياح» التي تكمن فيما ترمز إليه هذه الأخيرة من صراع بين الإنسان واللغة[11]. اللغة الشعرية بوصفها «انبساطاً للتكلم» (هايدجر) و«مسكناً» للإنسان (شوبنهاور) و«محفزاً» و«منشطاً» للحياة (نيتشه)... إلخ. وألم يكن فرديناند دي سوسير يقول: «إن مشكلة أصل اللغة ليست سوى مشكلة التحولات» فاتحاً بذلك باباً أوسع للدراسات الأدبية والنقدية في تأكيدها، وعلى صعيد اللغة الشعرية والكتابة الأدبية، على «لانهائية السنن» (L'Infini Du Code) و«تحولات الجنس» (le Genre)... دون أن نتغافل عن أن هذه التحولات تظل محكومة بـ «نسق» (Système). والفن، كما قال الناقد الفرنسي الشهير رولان بارت، لا يعرف «الضجة» (Le Bruit)، إنه «نسق صاف»[12].

كان النشاط اللغوي العربي القديم محكوماً بعامل عقائدي، ولم يكن يستلزم ما هو «علمي» لـ «عقلنة» الحدث اللساني. ولم يكن النحاة يضعون في اعتبارهم «النصوص» التي يستنبطون منها القواعد، مما كان يكسب تلك القواعد صفة «الإلزام» و«الاستمرارية»[13]. وكما أن تحديدهم للغة التي يأخذون عنها، وهي لغة الشعر كما أوضحنا من قبل، أدى إلى «استقراء ناقص» بتعبير تمام حسان. والشيء ذاته يقال عن «الجغرافيا الثقافية» التي احتكم إليها النحاة إذ كانت القبائل التي يأخذون عنها هي الأخرى محددة، وهي: «أسد» و«طيئ» و«تميم»... إلخ. وفي هذا الصدد فقد عاب البصريون على الكوفيين، وقال بعضهم إن الكسائي أفسد النحو... لأن المدرسة الكوفية اتسعت في الرواية

والقياس، وانفتحت على قبائل خالطها الفرس مثل «تغلب» و«بكر». في حين اشترط نحاة البصرة في القبائل أن تكون وسط الجزيرة لا في أطرافها، مما يجعلها بعيدة عن الاختلاط وما قد ينجم عنه من «فساد لغوي».

وعلاوة على لغة الشعر والجغرافيا الثقافية، أو «الانتقاء الزماني والمكاني»، فقد اعتمد النحاة تحديداً زمنياً معيناً يمتد من العصر الجاهلي إلى نهاية القرن الثاني، من امرئ القيس إلى ابن هرمة: أي فترة تمتد أربعة قرون. وقد قسم النقاد ومؤرخو الآداب هذه الفترة - التي رآها النحاة فترة واحدة - إلى عصور مختلفة: العصر الجاهلي، العصر الإسلامي، العصر الأموي والعصر العباسي الأول؛ وهو ما يعرف بـ «عصور الاحتجاج والاستشهاد». بل إنه تم التشديد على العصر الجاهلي أكثر، على النحو الذي يشرحه محمد عابد الجابري قائلاً: «لقد تشكلت بنية العقل العربي إذن في ترابط مع العصر الجاهلي فعلاً، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمناً ثقافياً تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخياً كإطار مرجعي لما قبله وما بعده»[14]. وكان من الواضح أن يترتب عن «الانتقاء الزماني والمكاني»، أو تقييد «العصر» و«إطلاق القبيلة» كما ينعتها محمد عيد، آثار عديدة يمكن تأطيرها في نطاق دائرة قسرية «القاعدة النحوية» التي كانت تحد من عنف الخطاب الشعري باسم «سلطة المعيار» لا «باحة الاستعمال» التي كان بإمكان المعيار أن يستمد منها حيويته وحركيته واستمراريته.

ولا بأس من أن نشير إلى ما عرف بـ «مسائل الخلاف» في وجهات النظر بين مدرسة البصرة والكوفة. ومصدر هذا الخلاف اتساع هذه الأخيرة في الرواية والقياس، واعتمادها القراءات واللغات الشاذة. وهذا ما جعل أحد البصريين يفخر عن الكوفيين قائلاً (وبلغة جماعية): «نحن [أي البصريين] نأخذ

اللغة عن حرشة [أكلة] الضباب وأكلة اليرابيع] [أي البدو الخلص] وأنتم من أكلة الشواريز وباعة الكواميخ [أي عرب المدن]. إجمالاً لم يكن موقف الكوفيين من البصريين جزافياً أو اعتباطياً، ولم تكن تحكمه نزعة تعصب ضيقة؛ إضافة إلى أنه يوحي بحتمية التغير وضرورة إخضاع اللغة لـ «الوصفية»، ومن ثم إبعادها عن النمطيّة الموغلة في الأقيسة. وقد أكد بعض الباحثين على أن «المنهج الكوفي»، في تحليل الظواهر اللغوية، أقرب إلى «المنهج الوصفي» الذي يقع في صميم الدرس اللساني المعاصر في توجهاته المختلفة[15]. واللغة، ومهما كانت الأنساق التي تلوي بها، تظل، وفي النظر الأخير، ظاهرة إنسانية تستمد قوتها وحيويتها من الإنسان ذاته كما قيل.



مراجع وإحـــالات

1) ميشال فوكو: حفريات المعرفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1994 ص 76. ورامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، دار الفكر، القاهرة، 1991، ص ص 168-172.

2) د. صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، العدد 164، 1992، ص 64.

3) محمد عيد: الرواية والاستشهاد باللغة – دراسة لقضايا الرواية والاستشهاد في ضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب، القاهرة، 1876، ص 64.

4) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص 85.

5) محمد عيد: الرواية والاستشهاد باللغة، ص 145-146.

6) المرجع نفسه، ص 126.

7) تمام حسان: الأصول – دراسة إبستيمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، البيضاء، ص 86.

8) المرجع نفسه، ص 109

9) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 92.

10) انظر: الفصل الثالث «الجرجانية الجديدة» من كتابنا «التراث والقراءة – دراسة في الخطاب النقدي المعاصر بالمغرب» الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.

11) د. عبدالسلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، الطبعة الثانية، 1982، ص 106.

12) Roland Brthes: Pétique Du Récit 9Collectif), Ed Seuil, 1977, P 17.

13) محمد عيد: الرواية والاستشهاد باللغة، ص 106.

13) Bertil Malmberg: Les nouvelles Tendances De La Linguistique, P U F, Paris, 1966, P 56.



تأثر منهج البحث اللغوي العربي القديم بالمنطق والفلسفة

بوجمعة جمي(*)

لقد تأثر الفكر العربي الإسلامي في أطوار نشأته وشموخه، بالتراث اليوناني تأثراً فرضته طبيعة التطور الحضاري البشري، ولاسيما أن الحضارة العربية الإسلامية كوّنت صلة وصل بين الحضارات القديمة وما تلاها، خلافاً لادعاءات المؤرخين الغربيين المنهجية لطمس هذا الدور العظيم والريادي الذي قامت به الحضارة العربية الإسلامية، «فغياب الحضارة الغربية عن مسرح التاريخ، رمى بالإنسانية في الظلمة والجمود! ومن سوء حظ الحضارة العربية الإسلامية - في ضوء هذا التصور - أنها نشأت وترعرعت واكتملت وسط ظلمات العصور الوسطى! والغاية في هذا التصور، جعْل الإنسان الأوروبي محوراً للتاريخ، وتغييب أصالة كل فكر خارج المركزية الأوروبية. ومن ثم أصبح التشكيك في مدى إسهام الحضارة العربية الإسلامية في إنتاج المعرفة، ومدى أصالتها في هذا الإنتاج، إشكالاً حاداً»(1). لكن الحق أنطق شاهداً من أهلهم فقال: «فالحق أن مؤرخينا قد حاولوا جهدهم أن يجعلوا من العالم الغربي محوراً للتاريخ، مع العلم أن كل مراقب محايد يدرك أن الشرق الأدنى هو المحور

(*) ناقد مغربي.

الحقيقي لتاريخ القرون الوسطى»[2]. ولعل الجهود التي بذلها المؤرخون الغربيون ومعظم المستشرقين لطمس صرح الحضارة العربية الإسلامية أيام شموخها، كان الدافع إليها هو حقدهم على الإسلام والمسلمين، وخلق ممر فكري وسياسي للاستعمار الغربي كي يعبر إلى معهد تلك الحضارة الشامخة فيقتلع جذورها. وما يحز في نفس كل مسلم وكل عربي غيور على دينه وحضارته وتاريخه النيِّر هو أن تلك العملية الفظيعة مازالت مستمرة لاقتلاع ما تبقى من تلك الجذور، وهدم أعمدة ذلك الصرح الحضاري العربي والإسلامي.

فالباحث نجيب محمد البهبيتي الذي اشتهر بالدفاع – وبموضوعية قد يعتريها الحماس الذي يمكن اعتباره رد الفعل على هجوم مؤرخين ومفكرين غربيين على الحضارة العربية الإسلامية وعلى عمودها الإسلام عن العقلية العربية بحجج لها نصيب كبير من الإقناع يقول: «شبه الجزيرة قوة من القوى الكبرى في العالم القديم؛ يقول فيليبي: إن مشاركة أهل بلاد العرب الجنوبية في بناء الحضارة الإنسانية أمر لا تكاد تمكن في وصفه المغالاة، وأقل من ذلك بكثير إمكان إنكاره، وقد يحسن بنا أن نذكر أن بلاد العرب لبثت على أقل تقدير طوال الألفي عام السابقة لظهور محمد ﷺ، قوة من القوى العظمى على الأرض، لها أعمالها التجارية والفكرية الهائلة، ثم غدت بعد ذلك من جديد قطب الرحى من إمبراطورية عالمية عظمى، تم لها ذلك بوحي الإسلام، وبباعثه، فحملت شعلة المعرفة حية متوقدة، في عهود كان يغمر فيها الظلام أوروبا، ولكنها يومئذ قد نسيت ماضيها، أو انصرفت عن تقدير ما قامت بإنجازه من الأعمال في قديمها العتيد، ثم راحت في كبرياء تطلق على ماضي عظمتها الباكرة اسم «العصر الجاهلي»[3]. لقد حمل العرب المسلمون شعلة الحضارة الفكرية، فأضافوا إلى الفكر الإنساني منهج البحث العلمي القائم على الملاحظة والتجريب، بجانب التأمل العقلي.

إن الحضارة العربية الإسلامية تعرفت على التراث اليوناني «في مرحلة

تأسيس مجالاتها المعرفية، وتوطيد كيانها الداخلي. فكان هذا عاملاً في مسألة إثارة الحضور اليوناني في الفكر العربي الإسلامي»[4]. غير أن الحضارة العربية الإسلامية أخذت من الحضارة اليونانية ما ليس بمقوم جوهري لها؛ كالعلوم العملية التي هي قدر مشترك بين جميع الناس. وهكذا لاحظ المفكر عبدالرحمن بدوي أن الروح الإسلامية لم تقتبس من التراث اليوناني إلا العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة، وهي العناصر الشرقية التي مزجت بعناصر يونانية، فكأنها، لم تأخذ شيئاً مما يميز الروح اليونانية الحقيقية، ويطبعها بطابعها الخاص، وإنما هي استعادت ما اقتبسته منها الروح اليونانية. فلم تستطع الروح الإسلامية تمثل فكر أرسطو اليوناني، فاستعانت على تمثله بالأفلاطونية المحدثة، التي هي مزيج معظمه من الروح الشرقية، وأقله من الروح اليونانية[5]. وقد عرف القرن الهجري الثاني نهضة علمية؛ أسست قاعدة أولية للثقافة العربية الإسلامية، فحظي التراث العربي الإسلامي بالتدوين والجمع، فبدأ النقد يتسم منهجه بالتفسير والتحليل والتعليل.

إن حرص المسلمين على حفظ كتاب الله تعالى من أي تبديل أو تحريف، كان من الدوافع التي دفعتهم بمعية العرب غير المسلمين إلى إنشاء العديد من الدراسات اللغوية كالنحو والتصريف والمعجم والتجويد وما إلى ذلك، مما جعلهم يحتلون مركز الزعامة في مجال الفكر والعلم، خلال أفق العصور الوسطى، ولكن هل استطاعوا بناء منهج لغوي مستقل عن مناهج العلوم الأخرى؟ إنهم احتكوا بالأمم والديانات التي لها ثقافات مكتوبة فتأثروا بها وأثروا فيها، فبنوا مناهج علمية توحي باطلاعهم على تراث تلك الأمم. ولعل العرب لم يترجموا عن أمة كما ترجموا عن اليونانية، إما مباشرة، أو عن طريق السريانية[6]. وكان لكتاب أرسطو النصيب الأكبر بين الكتب المترجمة إلى اللغة العربية، فاشتهر منطقه وفلسفته في البلاد الإسلامية في العصر العباسي. وقد كانت الصلة بين علماء المسلمين وبين رجال الدين من المسيحيين قائمة في هذا العهد كما كانت من قبل،

واستمرت بعد ذلك، إذ كانوا يمتازون بمعرفة اللغات التي كتبت بها الأناجيل إضافة إلى اللغة العربية، لغة الدولة التي يدينون لها بالطاعة، واللغة اليونانية التي كانت لغة الكنيسة الأرثوذكسية التي كان أكثر المسيحيين في الدولة الإسلامية تابعين لها، فخلق هذا الاحتكاك جو المناظرات التي دارت بين هؤلاء المسيحيين وبين علماء الإسلام، داخل قصور الخلفاء وخارجها، فأدى تسلحهم بالمنطق إلى مواجهة المسلمين بالحجج المنطقية المعتمدة على الأقيسة الأرسطية، مما حفز علماء المسلمين على إنشاء علم الكلام، وفي خضم هذه الحركة العلمية المتنوعة، برز أثر هذه الدراسات الأجنبية عن الفكر العربي الإسلامي على الدراسات اللغوية عند العرب، فانتقل التفكير الأرسطي الذي يخلط بين الدراسات اللغوية والدراسات المنطقية والميتافيزيقية إلى اللغة العربية، ولاسيما دراسات أصل اللغة وعلم النحو[7].

ومن الشواهد على ذلك التأثر تعريف ابن جني (ت 392هـ) للغة بقوله: «أما حدها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، هذا حدها. وأما اختلافها فلما سنذكره في باب القول عليها: أمواضعة هي أم إلهام؟». «غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحي وتوقيف. إلا أن أبا علي [الفارسي] رحمه الله، قال لي يوماً: هي من عند الله، واحتج بقوله سبحانه: ﴿**وعلّم آدم الأسماء كلها**﴾ وهذا لا يتناول موضع الخلاف. وذلك أنه يجوز أن يكون تأويله: أقدر آدم على أن واضع عليها»[8]. ثم يسترسل ابن جني في التحليل المنطقي والفلسفي لأصل اللغة قائلاً: «فإن قيل: فاللغة فيها أسماء، وأفعال وحروف، وليس يجوز أن يكون المعلم من ذلك الأسماء دون غيرها: مما ليس بأسماء، فكيف خص الأسماء وحدها؟ قيل: اعتمد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى القُبُل [الأنواع] الثلاثة، ولابد لكل كلام مفيد من الاسم، وقد تستغني الجملة المستقلة عنه كل واحد من الحرف والفعل»[9]، بل يوغل في التفلسف ذي الصبغة الدينية، فيقول عن المواضعة في اللغة: «والقديم سبحانه لا

جارحة له، فيصح الإيماء والإشارة بها منه؛ فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه، تقدَّست أسماؤه؛ قالوا: ولكن يجوز أن ينقل الله اللغة التي قد وقع التواضع بين عباده عليها، بأن يقول: الذي كنتم تعبرون عنه بكذا عبِّروا عنه بكذا، والذي (كنتم تسمونه) ينبغي أن تسموه كذا؛ وجواز هذا منه سبحانه كجوازه من عباده»[10]. ثم طرح فرضية أخرى؛ وهي أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات والمسموعات، كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء... وهكذا نرى منهج بن جني في هذا البحث اللغوي متسماً بالمزج بين التفكير المنطقي والفلسفي والتفكير الديني.

فقد كان القدامى يرون أن الصلة بين النحو والمنطق صلة طبيعية، أو صلة منطقية، وقد رأوا أن النحو ينبغي أن يطابق المنطق، وأن الأقسام النحوية ينبغي أن تطابق الأقسام المنطقية. لكن هناك حقيقة واضحة هي أنه لا تطابق بين اللغة والواقع. فاللغة العربية – مثلاً – تعامل كلمات مفردة معاملة المذكر، بينما تعامل جمع هذه الكلمات نفسها معاملة المؤنث، مثل: كتاب: جمعه كتب، وقلم: جمعه أقلام، ومرجع جمعه مراجع إلخ.. ثم إنه لو كان التطابق بين اللغة والواقع لازماً لاتفقت اللغات في تقسيم الأسماء من حيث الجنس، ولكن نجد من اللغات كالعربية ما يكتفي بتقسيم الاسم من حيث الجنس إلى قسمة ثنائية: مذكر، ومؤنث. ومن اللغات كاليونانية ما يقسمه إلى ثلاثة أقسام: مذكر ومؤنث ومحايد. فالقمر مذكر في العربية، ومؤنث في الفرنسية والشمس اسم مؤنث في العربية ومذكر في الفرنسية، لذلك اتسمت الفلسفة القديمة بالقصور عن النظر في اللغة على أساس دراستها من منظور علم النفس، أو رياضي وآلي ورغم ذلك فإنه لابد من فلسفة عامة تقوم عليها دراسة اللغة، فبعض الباحثين يرى أنه من الخطأ دراسة اللغة استعانة بفلسفة خارجة عن اللغة نفسها، التي تعتبر أصواتاً يدرسها علم الأصوات اللغوية بوسائله، كما تعتبر كلمات دالة على معان يدرسها علم الدلالة.

وحيث إن اللغة يضبطها النحو، فإننا سننظر في المنهج الذي اتبعه النحويون في وضع قواعد النحو والإعراب. لنلاحظ تأثر منهج الدرس النحوي المنظم لمكونات اللغة بمناقشات المتكلمين، وأبحاث الأصوليين فجنح إلى التنظير والتأصيل والتفريع، فاختلط فيه الجانب العملي بالجانب النظري، واعتُبرت فلسفة النحو جزءاً من النحو، فتركز النقاش في منهج الدرس النحوي على القياس والتعليل ونظرية العامل. وهكذا تأثر الدرس النحوي العربي بالمنطق وبالمقولات والأقيسة والتعليلات في المسائل النحوية الخاصة محاكاة للتقسيمات اللغوية التي وظفها أرسطو في دراساته المنطقية. يقول الباحث تمام حسان: «نظر النحاة إلى اللغة نظرتهم إلى الأشياء والمحسوسات، فجعلوا للكلمة جوهراً كما جعلوه للمادة، ورأوا أن جوهر الكلمة لا يتغير إلا بإعلال أو إبدال»[11]. يقول ابن عقيل: «إن كانت عين الفعل ياء أو واواً متحركة، وكان ما قبلها ساكناً صحيحاً، وجب نقل حركة العين إلى الساكن قبلها، نحو: يبين، ويقوم. والأصل يبْيِن ويقوُم؛ بكسر الياء وضم الواو، فنقلت حركتهما إلى الساكن قبلهما، وهو الباء والقاف»[12]. والناظر في النحو العربي يلاحظ أنه ابتلي بتقدير المحذوف والتأويل، ولاسيما فيما خالف القاعدة الضابطة التي وضعها النحاة، لحماية أنظمة اللغة العربية حماية تكفل حفظ المقدس دينياً، الوارد بها؛ من قرآن وحديث، والمقدس اجتماعياً وعرفياً؛ مثل الشعر العربي ونثره. وهذه البلية فلسفية ومنطقية، فمثلاً وضع النحاة ضوابط لتمييز «الحال» في الجملة؛ وهي أن تكون صفة مشتقة وزائدة ومنصوبة. لكن عندما يصطدمون بلفظة جامدة في بنية تركيبية لا يمكن أن تكون دلالتها الإعرابية إلا «الحال» فإنهم يلتجئون إلى تقدير ما يسوّغ أن تكون حالاً، فيقولون في إعراب «أعبد الله وحده»: وحده: حال منصوبة مؤولة بلفظة «منفرداً» وهي صيغة مشتقة. وخضوع منهج البحث في اللغة لمقولة الوضع جعل النحاة يقولون بأنه على الرغم من استحالة ظهور الحركة العربية على الجملة فإنهم جعلوا لها وضعاً إعرابياً معيناً، فقد تكون في محل نصب مثل: «عبدالمؤمن ربَّه وهو خاشع» كما أن النحاة يتخذون تقدير

المحذوف وسيلة للتأويل، وامتد هذا إلى القرآن الكريم حيث يخضعون الأساليب القرآنية – التي تخالف بنيتها قواعدهم النحوية والصرفية التي تأثرت صياغتها بالمنطق الأرسطي – إلى التأويل وغيره. مما جعلنا نظن أنهم وقعوا في تناقض يُخفي في ثناياه التعسف في إصدار الأحكام النحوية والصرفية، بحيث يستشهدون بأساليب قرآنية عندما يجدون فيها طلبتهم التي تعضد قواعدهم، ويؤولون الأساليب التي تخالف تقعيداتهم. ويعد ابن خالويه من العلماء الذي يُستنبط من رأيهم تخطئة من أول تركيباً قرآنياً قصد إخضاعه لحكم قاعدة نحوية أساس بنائها اللسان العربي الفصيح، حيث يقول: «قد أجمع الناس جميعاً على أن اللغة إذا وردت في القرآن فهي أفصح مما في غير القرآن، لا خلاف في ذلك». فمادام الحذف خلاف الأصل فإنه «إذا دار الأمر بين الحذف وعدمه، كان الحمل على عدمه أولى لأن الأصل عدم التغيير»[14]. فإذا رُكّبت البنية التركيبية تركيباً تضمن جميع العناصر المكونة للتركيب إرضاء لمقتضيات الضوابط اللغوية والنحوية والصرفية، يعد في نظرنا ضرباً من التعسف، على الرغم من فضل تلك الضوابط على صيانة اللسان من اللحن الذي يعقبه تحريف يصعب تصور أبعاد خطورته على اللغة العربية. فقد عمد الزمخشري مثلاً إلى تقدير محذوف في قوله تعالى: **﴿وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجِرْه حتى يَسمعَ كلامَ الله ثم أبْلِغْهُ مأمَنَهُ﴾** . أوّل الزمخشري صياغتها ففسرها بقوله: «أحدٌ: مرتفع بفعل الشرط مضمراً يفسره الظاهر – تقديره: وإن استجارك أحد استجارك، ولا يرتفع بالابتداء لأن "إنْ" من عوامل الفعل لا تدخل على غيره»[16] وهو التقدير نفسه الذي توارثه البلاغيون، إلا أننا نرى أن تقديرهم الجملة الفعلية استجارك «يُحدث اضطراباً في مبنى الآية ومعناها، فمن حيث المبنى يوحي التركيب بعد التقدير: «وإن استجارك أحد ممن المشركين استجارك» بأن الجملة الفعلية المقدَّرة هي جواب الشرط، ومن حيث المعنى فإن اعتبار «استجارك» المقدَّر تأكيداً سيضيف معنى زائداً لم تدل عليه البنية التركيبية الأصلية للآية الكريمة، فضلاً عن كون تلك الصياغة المقدَّرة يمجُّها الذوق السليم. وهذا المنهج المعتمد

على التقدير، ثم التأويل ساد عند النحاة والبلاغيين ففي قوله تعالى: **﴿إذا الشمس كُوِّرت﴾**. يقول الزمخشري: «فإن قلت ارتفاع الشمس على الابتداء أو الفاعلية؟ قلت: بل على الفاعلية، رافعها فعل مُضمر، يُضمره كُوِّرت، لإنَّ «إذا» يطلب الفعل لما فيه من معنى الشرط»[18]. فالبنية التركيبية للآية الكريمة صاغتها جملة اسمية تقدم فيه المسند إليه على المسند، أما التركيب بعد التقدير: «إذا كوِّرت الشمس كُوِّرت» تكون بنيته التركيبية جملة فعلية تقدم فيها المسند على المسند إليه، وهي صياغة لا تضيف أي معنى يتوقف عليه فهم معنى الآية الكريمة. فهل يجوز التضحية بصياغة التركيب القرآني وغيره المبين للمعنى باللجوء إلى تقدير محذوف، كي تكون الضوابط اللغوية والنحوة والصرفية في حِرْز حَريز ممَّا يُزيل عنها صفة القاعدة الجامعة المانعة، الضابطة لكل ما يصوغه اللسان العربي من بنيات تركيبية سليمة قادرة على التبليغ تبليغاً يحقق التواصل بين المرسِل والمتلقي؟! أليس من المنطق السليم الأخذ بعين الاعتبار طبيعة صياغة بنيات تركيبية عند بعض القبائل العربية؟! تلك الطبيعة المخالفة للغات القبائل الأخرى التي كانت مصدراً لاستنباط ضوابط اللغة العربية، والطبيعتان المختلفتان يشهد عليهما اختلاف القراءات القرآنية، واختلاف المدارس النحوية في بعض الظواهر اللغوية والنحوية والصرفية، مما يسوِّغ قبول ذلك النوع من البنيات التركيبية على حالته، والقول بأن (إنْ الشرطية) وإذا قد تورد بعض القبائل الاسم بعدها. فتكون الحاجة ماسة إلى تقدير الحذف ثم التأويل، حينما يكون المعنى المفهوم من البنية التركيبية غير مقبول لسبب ما. فقد يكون فهمنا السطحي لقوله تعالى: **﴿لئن بسطت إليَّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين إنِّي أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين﴾**[19] مقتصراً على كون هابيل يود أنْ يُحمِّل أخاه هابيل وزر إثمهما معاً، فيكون مآله النار؛ وهو فهم لا يلائم المعنى الذي يوحي به السياق لسببين:

أولهما: أن هابيل اتقى ربه فتقبل منه قربانه، وخوفه من الله تعالى منعه من مقاتلة أخيه أثناء اعتدائه عليه بالقتل، مع أنه كان أقوى منه وأبطش، كما يقول المفسرون.

وثانيهما: إنَّ تقوى هابيل لن تبيح له الإحساس بالفرحة عندما يكون أخوه من أصحاب النار، لذلك فإن من المنطق الملائم لهذين السببين يقضي بوجوب تقدير محذوفات في الآية الكريمة، توحي بها القرينة العقلية وسياق الآيات القرآنية، حتى يمكن تصحيح ذلك الفهم السطحي الخاطئ، وباستحضار العناصر المحذوفة نقول: إني أريد الكف عن قتلي كراهة أن تبوء بإثم قتلي وإثم فعلك الذي من أجله لم يتقبل قربانك». فالزركشي يقول بوجوب تقدير ما حُذف في تراكيب عربية ليصح المعنى عقلاً أو عادة؛ حيث يقول في حديثه عن «أدلة الحذف»: «فمنها أن يدل عليه العقل حيث تستحيل صحة الكلام، عقلاً إلا بتقدير محذوف، كقوله تعالى: ﴿**واسأل القرية**﴾[20] فإنه يستحيل عقلاً تكلم الأمكنة إلا معجزة. ومنها أن تدل عليه العادة الشرعية كقوله تعالى: ﴿**إنما حرَّم عليكم الميتة**﴾[21] «فإن الذات لا تتصف بالحِل والحرمة شرعاً، إنما هما من صفات الأفعال الواقعة على الذوات، فعلم أن المحذوف التناول»[22] ونضيف استنباطاً آخر وهو أن التناول يُقاس عليه البيع والشراء، وباقي المعاملات الأخرى.

وقد انتقد ابن حزم الظاهري (384-456هـ) تأثر منهج الدرس النحوي بالمنطق والفلسفة، فسماه بالانحراف عن النحو العلمي والابتعاد عن الغاية التطبيقية. وهكذا رفض التعليل في الفقه وكذا العلل النحوية. واعتبر هذا المنهج كذباً، رغم أنه - حسب علمنا - لم يؤلف كتاباً في النحو لتطبيق منهجه في التفكير النحوي. فإذا كان منهج البحث في اللغة والدرس النحوي بصفة خاصة، قد تأثر بالمنطق الأرسطي وفلسفته، فإن هناك صيحة في واد انتقدت هذا المنهج الشائع، صيحة صادرة عن عالمين شهيرين هما أبو العباس أحمد بن عبدالرحمن ابن مضاء القرطبي (513-692هـ) وابن رشد، إلا أن هذا الأخير لم يسع إلى

إلغاء نظرية العامل مثل ابن مضاء، لأن غرضه ليس مجرد تيسير النحو، بل صياغة مسائله على الطريقة العلمية، فإذا حكم النحاة على الفاعل بالرفع، فيجب إيضاح السبب[23]، فقالوا إن الفعل هو الذي يعمل فيه الرفع، لكن ابن رشد ينفي تأثير الفعل على الفاعل والمفعول به فإذا قلنا: قرأ الطالب الكتاب، ثم قلنا: لم يقرأ الطالب الكتاب، فكيف يجوز أن نقول الشيء نفسه، لأننا ننفي وجود فعل القراءة، فكيف يجوز أن يفعل الفعل المنفي وجود الرفع أو النصب، أو غيرهما، ذلك أن العامل هو معنى في الجملة من جنس معنى السببية، في الأمور الطبيعية، هنا يوظف ابن رشد مفهوم السببية كما هو عند أرسطو، فابن رشد يرى أن العوامل منه بمنزلة الأسباب المقتضية لوجود كل الصور في المواد لأنها تفهم المعنى القائم في الجملة، ولما كان كل موجود مركباً من مادة وصورة، فالمعرفة التامة به إنما تكون بمعرفة صورته ومادته، والسبب الواجب لكون الصورة في المادة. فواجب على من أزمع على أن يعرف الإعراب معرفة تامة أن يعرفه من قِبَل الجمل الواقع فيها لا من قِبَل الألفاظ المفردة فقط. ومن هنا كان النحو نحو الألفاظ ونحو المعاني. أما نحو الألفاظ فموضوعه معرفة أشكال الألفاظ؛ من علم التصريف والتصغير والنسبة إلخ... ونحو المعاني موضوعه الأقاويل المركبة وما يلحقها من تقديم وتأخير وزيادة ونقصان[24].

فابن مضاء هاجم نظرية العامل التي أُسست عليها أصول النحو العربي، ومنهجه الدراسي، نتيجة تأثره بالمنطق الأرسطي وفلسفته، مستهدفاً إلغاءها وهدمها؛ إذ يقول: «قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغني النحوي عنه، وأنبه على ما أجمعوا على الخطأ فيه»[25]. وقد خطّأ القائلين بأن النصب والخفض والجزم مرفوع بالمبتدأ، والمبتدأ مرفوع بالابتداء. وقد اعتمد في ادعائه هذا على مزج القاعدة النحوية بميزان المنطق المتأثر بدوره بالتفكير الديني؛ إذ يقول: «فإن قيل بم يُردُّ على من يعتقد أن معاني هذه الألفاظ هي العاملة؟ قيل الفاعل عند القائلين به إما أن يفعل بإرادة كالحيوان، وإما أن يفعل

بالطبع كما تحرق النار ويبرد الماء، ولا فاعل إلا الله، عند أهل الحق، وفعل الإنسان وسائر الحيوان فعل الله تعالى، كذلك الماء والنار وسائر ما يفعل... وأما العوامل النحوية فلم يقل بعملها عاقل، لا ألفاظها ولا معانيها، لأنها لا تفعل بإرادة ولا بطبع»[26] فقد استعان علماء النحو بالفكر المنطقي العلمي، لأن النحو منطق لغوي، والمنطق نحو عقلي، وهي علاقة قال عنها الفارابي «وهذه الصناعة صناعة المنطق تناسب صناعة النحو، وذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المقولات»[27].

لقد أحسن علماء النحو صنعاً لما وضعوا ضوابط تقي اللغة العربية من الانحراف، على الرغم من كون بعض قواعد النحو تثير تساؤلات، مع تحكم المنطق في صياغتها؛ فمثلاً أثار انتباهي قولهم: «حتى»: حرف نصب وغاية، تنصب الفعل المضارع، ولكن عندما يذكرون علاقتها بالفعل الذي نُصب بعدها يقولون: منصوب بأن مضمرة وجوباً بعد حتى. فيلتبس الأمر على الناظر في قولهم هذا. متسائلاً عن الناصب: أهو «حتى»؟ أم «أنْ» المضمرة؟ وعليه فإن الدراسات النحوية أشارت إلى أن المنطق ميزان الفكر، واللغة هي القالب الذي يصب فيه الفكر، لذلك مزجوا النحو بالمنطق، لكون القوانين النحوية نتاج تفاعل العلاقات المنطقية بين الألفاظ والمعاني. فالرماني راعى في كلامه عن النحو التقسيمات المنطقية، وعلل الأحكام تعليلاً منطقياً، فاشترط على العاملين في الحقل النحوي أن يُلمُّوا بأصول المنطق وقواعده لكي تأتي آراؤهم مقبولة إذا ما أخضعت للمقاييس العقلية[28].

الهوامش

1) الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري عباس ارحيلة ص 33-34، الطبعة الأولى 1999، مطبعة النجاح الجديدة/ الدار البيضاء.

2) المعجزة العربية ص 136. ماكس فانتجو، الطبعة الثانية؛ 1981، دار العلم للملايين، بيروت.

3) تاريخ الشعر العربي حتي آخر القرن الثالث الهجري، نجيب البهبيتي، ص ، طبعة 1961، مؤسسة الخانجي، القاهرة.

4) الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، ص 34.

5) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، «مقدمة المترجم: عبدالرحمن بدوي»، ص 9، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الرابعة 1986.

6) Read O'Leary, how Greek Science Passed to the Arabs, pp. 155/75.

7) مناهج البحث في اللغة، تمام حسان ص 25، طبعة 1986، دار الثقافة، الدار البيضاء.

8) الخصائص صنعة أبي الفتح عثمان بن جني ج/1/ 40-41، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية.

9) نفسه 43/1.

10) نفسه 45/1.

11) مناهج البحث في اللغة ص 26.

12) شرح ابن عقيل 571/2. تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، بدون طبعة.

13) المُزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي 213/1، تحقيق محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل، دار الفكر، بيروت.

14) البرهان في علوم القرآن للزركشي 104/3، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثالثة 1980، دار الفكر.

15) سورة التوبة، الآية: 6.

16) الكشاف عن غوامض التنزيل 248/2، رتّبه وضبطه وصححه مصطفى حسين أحمد، طبعة سنة 1986، دار الكتاب العربي، بيروت. ويُنظر – مثلاً – الطراز ليحيى العلوي 101/2.

17) سورة التكوير، الآية: 1.

18) الكشاف 707/4

19) سورة المائدة، الآيتان: 28-29

20) سورة يوسف، الآية: 82.

21) سورة النحل، الآية: 115.

22) البرهان في علوم القرآن للزركشي.

23) ينظر ما كتبه المفكر الجابري عن المنهج اللغوي والمنطق في موقعه على الإنترنيت.

24) ينظر النحو الضروري لابن رشد، ص 28.

25) الرد على النحاة لابن مضاء، ص 76، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف.

26) نفسه، ص 78.

27) إحصاء العلوم ص 12، تحقيق عثمان أمين دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة 1949.

28) طبقات الأدباء لابن الأنباري، ص 390.





ضوابط القراءة التأويلية وآليات الاستدلال عند الأصوليين

رضوان الرقبي(*)

ظاهرة التأويل من الظواهر اللغوية التي لها أهميتها في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، بل وتاريخ الفكر الديني منذ أن حاول الناس تفهم الكتب السماوية، وقد كان لهذه الظاهرة دورها البالغ في كل البيئات الإسلامية على اختلاف مقوماتها في الفكر والثقافة، وذلك لارتباطها أساساً بالدلالة الأسلوبية، ومحاولة التوصل إلى الغاية المقصودة.

والتأويل بارتباطه بدراسة المعاني العميقة في الخطاب، جعل الأولين يحددون له ضوابط لتعلق خطابهم بالنص القرآني، ولذلك نراهم يركزون في تحليلاتهم على ضرورة الاستدلال وإيراد الدليل المناسب لحجية الاستنباط، ومن ثمة اعتبروا التأويل آلية استدلالية؛ الهدف منها الكشف عن المقصدية في الخطاب، موظفين في ذلك مختلف الآليات التي تمكنهم من الوصول إلى هذه المقصدية. ومن ذلك مراعاة الشروط التداولية للخطاب، التي تقتضي ضرورة وضع الخطاب في سياقه التداولي.

(*) ناقد مغربي.

التأويل والاجتهاد:

التأويل ضرب من ضروب الاجتهاد، وذلك بصرف اللفظ إلى ما يؤول إليه، يقول الزركشي: «والرابع ما يرجع إلى اجتهاد العلماء وهو الذي يغلب عليه إطلاق التأويل وهو صرف اللفظ إلى ما يؤول إليه، فالمفسر ناقل والمؤول مستنبط»[1]. فالألفاظ تخضع لعملية التفسير في ألفاظها، بينما تخضع لعملية التأويل في معانيها، وقد اهتم بهذه الظاهرة كثيراً الأصوليون، انطلاقاً من تعاملهم مع النص القرآني الذي يقتضي في بعض الأحوال «صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب والسنة»[2] من أجل استنباط الأحكام، فمجال التأويل يبدو محصوراً «في صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله موافقاً للكتاب والسنة»[3]. وهو حمل «الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل عليه لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلاً وليس بدليل في الواقع ففاسد، ولا شيء فلعب لا تأويل»[4].

وعلى هذ الأساس يكون التأويل الصحيح محتاجاً إلى دليل يحتمل صرف اللفظ عن معناه الظاهر، وعليه فالمتأول مطالب بأمرين: الأول: أن يبين احتمال اللفظ للمعنى الذي حمله عليه وادعى أنه المراد، والثاني: أن يبين الدليل الذي أوجب صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح وإلا كان تأويلاً فاسداً. «فالمؤول للمعاني يتعامل مع مجموعة تراتبية من المعاني القريبة والبعيدة لاستنباط المرجع الموافق للدليل»[5].

فإذا كان التأويل آلية من آليات الفهم واستنباط الأحكام، وضبط المعاني المرجوحة فإن الحفاظ على سلامة الخطاب يقتضي أن يكون الدليل قوياً في صرف الكلام عن الظاهر، حتى لا يكون التأويل فاسد، أو يكون تعارضاً، وذلك عندما يستوي المؤول وما قوي التأويل به. وعلى هذا الأساس نجد التأويل باعتباره آلية استدلالية لغوية يتعامل مع معاني النص من خلال مستويين:

1 - انفتاح النص واحتماله أكثر من معنى:

إن العلاقة «الباطنية بين الدال والمدلول وما يعرف بالمرجع يدفع إلى تصور يقوم على التأويل بسبب التصارع الداخلي بين قدرة الأداء، وقدرة الكلمات، حيث يكون المضمر أو المسكوت عنه له حضور داخل النص، لهذا تكون هذه المرحلة بالنسبة للمؤول أو المفسر مرحلة من التأمل في المعاني والمفارقات الترجيحية التي يستعمل فيها الإجراءات الاستدلالية والمنطقية، وجميع القرائن التي يسعى من خلاله إلى إغلاق النص المفتوح دلالياً، وذلك بسبر دلالاته الممكنة وحصرها، وتسمى هذه المرحلة أيضاً بمرحلة الملاحظة، والنظر في الشاهد قبل تفسيره»(6).

ومن هنا فالمتلقي للخطاب تتوافر عليه معاني متعددة ومنفتحة بقدر درجة انفتاح النص، فالمعاني الموجودة في الكلام مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالسياق العام للنص، وبالمجال التداولي له، وبإرادة المتكلم، وقد ضرب الأستاذ أحمد كروم مثالاً لهذه المرحلة التأويلية في انفتاح النص دلالياً واحتماله أكثر من دلالة، بالمثال التالي: يقول تعالى: **﴿وسخر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى﴾**(7) قائلاً: «فنحن نجد في المثال القرآني التركيبة التالية:

كل	يجري	إلى	أجل
لفظ العموم	الفعل	الرابط	المحل

فالناظر المؤول للمثال القرآني يعمد إلى تحديد الربط الإيصالي بين «يجري» و«أجل مسمى» وفق المقارنة والأقيسة. فيتحقق ما يأتي:

*** مقايسة المثال بالمثال:**

«يجري إلى أجل مسمى» - «يجري لأجل مسمى»

*** مقارنة الغرض الملائم لمعنى الحرف الرابط:**

إلى / اللام

التوجيه: إلى ⟵ الانتهاء

اللام ⟵ للاختصاص

التأويل: «يجري إلى أجل مسمى»: يبلغه وينتهي إليه.

«يجري لأجل مسمى» : الجري مختص بإدراك أجل معين.

فيكون توجيه معنى الحرف متحكماً في تقييد النص وتأويله بمعناه، وأن كل واحد من معنى الحرفين صالح ملائم لصحة الغرض»[8].

2 - غموض النص وخفاء مفاهيمه:

اهتم القدامى في مادة النصوص وتحليلها بظاهرة الالتباس في معاني الألفاظ، مستعملين في ذلك طرق البحث والتأمل في تحديد ماهية المعنى المختص بأداء اللفظ حتى غدت لبعضهم نماذج خاصة في تحليل المعاني وتأويلها واستقرائها، مثل الزمخشري. فقد تناول الأصوليون ظاهرة الالتباس والخفاء، أو ما يعرف في الدراسات الحديثة بالالتباس، وهو كون الجملة يحتمل معناها أكثر من معنى ودلالة.

إن إبهام «العلاقات اللغوية يظهر من خلال أشياء بعضها له ارتباط مباشر بالنحو، وبعضها ليس له ذلك الارتباط المباشر عند بعضهم، ذلك أن صاحب النص أحياناً يعدل عن قاعدة نحوية معينة فيكون هذا العدول أو الانحراف سبباً أو مظهراً لإبهام علاقة لغوية ما في النص، وأحياناً ينحرف عن طريق تركيب تعبيري مألوفة أو عن طريق توظيف لعناصر شكلية أو دلالية

مقتادة، فيكون الانحراف أيضاً سبباً للانحراف العلائقي اللغوي ومظهراً له في الوقت نفسه»[9].

ولأهمية ظاهرة اللبس في معاني الألفاظ اللغوية، لخص ابن هشام الوجوه التي ينبغي أن يفهم منها المعنى ويؤول، كما نبه على أمور اشتبهت بين المعربين والصواب خلافها. كم ناقش الاعتراض الذي يخالف به المعرب هذه القوانين التي عرضها في باب المنصوبات المتشابهة، وذكر ظواهر قابلة للاحتمال[10].

التأويل والاستدلال:

تحدث الأصوليون عن الاستدلال بما هو آلية استنباط الأحكام، وعرفوه بأنه «طلب الدليل وإيراده، وقد يراد به الدليل كذلك، فحينما يتعلق الأمر بطلب الدليل، فإن الطلب يقع على فعل السائل، وهو مطالبته المسؤول بإقامة الدليل، ويقع على المسؤول لأنه يطلب الدليل من الأصول»[11]، وعرفوا الدليل بأنه «هو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى المطلوب، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو إلى اعتقاد راجح»[12].

ويلاحظ أن هذا التعريف مطابق للمعنى اللغوي الذي يجعل الدليل بمعنى المرشد والهادي. ويجعل ابن تيمية الضابط لكون الدليل دليلاً هو استلزامه للمدلول عليه، ثم ينظر في قوة اللزوم بينهما، فإن كان قطعياً اعتبر الدليل قطعياً، وإن كان ظاهراً مع جواز تخلفه أحياناً اعتبر الدليل ظنياً، وكون الدليل مقيداً للعلم بالمدلول لدى المستدل يحتاج إلى أمرين: أولاً: صحة النظر فيه. ثانياً: إفادة الدليل العلم بنفسه.

فالناظر في الدليل يشترط فيه أن يكون صحيح النظر، إذ وجود المانع الصارف عن الحق تنتفي معه الاستفادة من الدليل. فالناظر في الدليل بمنزلة

المترائي للهلال قد يراه وقد لا يراه لغشي في بصره وكذلك أعمى القلب»[13].
«ويقسم ابن تيمية النظر»[14] بما هو آلة من آليات استنباط الأحكام إلى قسمين:

* النظر الاستدلالي: وهو نظر في الدليل، فإذا تصوره وتصور استلزامه للحكم على الحكم كالذي ينظر في القرآن والحديث فيعلم الحكم، فهذا لا ينافي العلم بل يوجبه.

* النظر الطلبي: وهو نظر المطلوب حكمه، وهذا قد يحصل معه العلم وقد لا يحصل، لأنه قد يظفر بدليل يدله على الحكم وقد لا يظفر، كمن ينظر في المسألة لينال دليلها من القرآن والحديث[15].

إن النصوص التي تعتبر أدلة شرعية منها ما هو نقلي، ومنها ما هو عقلي. والاستدلال هو دليل عقلي، فهو عبارة عن دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً[16]، وهذه القسمة للأدلة الشرعية التي قسمها الأصوليون، صالحة بالنسبة لأصول الأدلة، وإلا فكل ضرب من هذين الضربين محتاج للآخر، لأن الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل[17]، فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة، وأما الثاني فالقياس والاستدلال، ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إما باتفاق وإما باختلاف، فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا، لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف النظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة، إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد يرجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العموميات المعنوية[18].

فإذا كان الاستدلال وفق التحديد الذي حدده له الأصوليون، هو دليل من الأدلة العقلية التي يشتغل بها المجتهد، فإن هذا النوع من الاجتهاد «يعتبر مناسبة تظهر من خلالها آليات أصولية اجتهادية في استنباط وتخريج الفروع

من الأصول، ووفق هذا المفهوم يعتبر الاستدلال طريقاً موصلاً إلى معرفة الأحكام بقواعد عقلية مبنية على براهين وحجج مؤيدة يجتمع فيها المنقول والمعقول، وهذه الطريقة تعتبر من وسائل الإقناع التي تعتمد دراسة الألفاظ الاستدلالية الموصلة إلى القرائن الترجيحية التي تحتاج إليها في ضبط القواعد الأصولية أو اللغوية أو المنطقية.

ونجد هذه الطريقة الاستدلالية واضحة في التدليل على الاعتقاد الحق المعتمد النظر والاستدلال المؤديين إلى معرفة الله عز وجل[19]. على اعتبار أن العقل الشرعي لا يناقض العقل الاستدلالي، لأن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه كما يقول ابن رشد «وكما أنه لا ينبغي أن تتضارب الأدلة القطعية لكل من العقلين فيما بينهما، غير أن هذه الموافقة بين أدلة العقل الشرعي وأدلة اعقل الاستدلالي تقتضي التمييز في دليل العقل الاستدلالي بين الدليل الصحيح والدليل غير الصحيح»[20].

وموضوع الدليل هم أغلب علماء الإسلام من بلاغيين ونحويين وأصوليين... مادام الاستدلال هو الحقيقة وأصل أصول المنهجية، ومادامت أغلب العلوم الإسلامية لاسيما منها علم الكلام وعلم الأصول وعلم البلاغة، اشتغلت بالمنهجية، إن وصفاً أو تحليلاً أو بناءً، كما أنه لابد أن تؤثر هذه العلوم بعضها في بعض، فتنتقل - على سبيل المثال - أوصاف الدليل من المنطق إلى علم الكلام ثم منها إلى علم الأصول ثم إلى علم البلاغة، فتتلون هذه الأوصاف بلون كل علم من هذه العلوم، ثم تنتقل هذه الأوصاف بألوانها المختلفة من علم إلى آخر... وما هذا وذاك إلا أن التراث الإسلامي العربي ينزع نزعة تكاملية[21].

والاستدلال بما يحمله من منهجية في النظر والتفكر، وبما هو آلية من آليات العملية التأويلية المبنية على ضوابط عقلية ونقلية محددة «ينبني على شبكة من العلاقات المعقدة التي تؤسس خطابه فلا يمكن تصور استدلال بدون خطاب

يعبر عنه ويناصره، ولابد له أيضاً من الموضوع الملفوظ»[22]. وإذا كان الاستدلال آلية من آليات الاجتهاد بالرأي في استنباط الأحكام، فهو أيضاً منهج مشتق من البحث عن مراد الشارع، كما يعتبر معياراً للبحث فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، وهذا المنهج هو «منهج الغائية في استنباط الأحكام الذي رسمه الأصوليون، أو بعبارة أخرى على أساس المصلحة المعتبرة شرعاً»[23].

فحين يربط الشاطبي الاجتهاد بالمصالح العامة للعباد، فهو ينظر نظرة شاملة في تحقيق المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي تنطلق من المنقول لتوافق المعقول، فمن «تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن في ذلك نص، ولا اجتماع ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك»[24].

فكل اجتهاد يعتمد على الاستدلال مبني على جلب المصلحة، وهذه الأخيرة يظهر أثرها على مستوى التطبيق الذي يتجسد فيه المعنى أو الخطاب، ومن ذلك يظهر مآل الأفعال التي تتحقق من نتائج مقدمتين تحدث عنهما الشاطبي، سماهما بالمقدمة النظرية والمقدمة النقلية، وهو يقصد بالأولى التي تثبت بالاستدلال والنظر والتدبر، وهي ترجع إلى تحقيق مناط الحكم، ويقصد بالثانية التي ترجع إلى نفس الحكم، مع تأكيده على التداخل بينهما لأن كلاً منهما راجع إلى المطالب الشرعية»[25].

3- قوانين التأويل العربي عند الإمام الشاطبي:

اعتماداً على العقليات القطعية والنقلية المعقولة والمواصلات الملائمة للعقل، اجتهد أبو إسحاق الشاطبي في أن يقدم بعض المبادئ والقواعد والضوابط التأويلية الخاصة بالتأويل العربي الإسلامي، ولعل المبدأ العام الذي

ينطلق منه الشاطبي، هو ما يمكن أن نسميه بمراعاة المجال التداولي، وبناء على هذا المبدأ العام الذي يؤطر العملية التأويلية العربية، يمكن أن نفرعه إلى عدة قواعد تكون بمثابة ضوابط لهذه العملية التأويلية، حتى لا تخرج عن جادة الصواب، على الشكل التالي:

3-1 - قاعدة الخطاب المؤول:

إن النص المؤول في الثقافة الإسلامية ليس على مستوى واحد، وإنما هو ثلاثة أصناف حسب ما ذهب إليه الطبري قائلاً: «وأن تأويل جميع القرآن على أوجه ثلاثة:

* أحدها: لا سبيل إلى الوصول إليه، وهو الذي استأثر الله في كتابه أنها كائنة مثل وقت قيام الساعة ووقت نزول عيسى بن مريم ووقت طلوع الشمس من مغربها والنفخ في الصور وما أشبه ذلك.

* والوجه الثاني: ما خص الله بعلم تأويله نبيه ﷺ دون سائر أمته وهو ما فيه مما بعباده إلى علم تأويله الحاجة، فلا سبيل لهم إلى علم ذلك إلا ببيان الرسول ﷺ لهم تأويله.

* والثالث منها: ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وذلك علم تأويل عربيته وإعرابه، لا توصل إلى علم ذلك إلا من قبلهم[26].

ويقسم ابن عباس رضي الله عنهما التفسير إلى أربعة أوجه: «وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله»[27]. وهو في ذلك يستند إلى حديث رسول الله ﷺ الذي يقول: «أنزل القرآن على أربعة أوجه: حلال وحرام لا يعذر أحد بالجهالة به، وتفسير تفسره العرب وتفسير تفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلا الله، ومن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب»[28].

فالنص المؤول إذن ليس على مستوى واحد، وإنما هو مستويات حسب طبيعة هذا النص. وإذا شئنا أن نحصر أوجه تأويل النص في الثقافة الإسلامية، فإنها لن تخرج عن أربعة أوجه كما ذهب إلى ذلك ابن عباس.

- ما يجب تأويله.
- ما لا يجب تأويله.
- ما يميل إلى جانب عدم التأويل.
- ما يميل إلى جانب وجوب التأويل.

فما لا يجب تأويله هي النصوص المتواترة التي لا تحتمل التأويل[29]، وكذلك المتشابه الحقيقي الذي هو غير لازم تأويله[30]. وأن ما يجب تأويله؛ فما لا يقبل معناه الحرفي كالأساليب التشبيهية والاستعارية، على أن هناك مرتبة وسطاً بين هذين الطرفين وهي: ما يلزم تأويله إذا تعين الدليل عليه، مثل المتشابه الإضافي. وما يميل إلى جانب عدم التأويل، أي ما لا يلزم تأويله مثل المحكم الإضافي.

3-2 - قاعدة وضع المؤول:

إن وضع المؤول هو أن يكون من السلف، وممن يسير على سنن السلف من الراسخين في العلم وخواص العلماء، لا أن يكون من غير الراسخين في العلم ومن غير خواص العلماء كالظاهرية والباطنية... وعلى هذا الأساس فإن الراسخين في العلم لدى الشاطبي هم من اتبع سلف الأمة واقتدى بهم في أفعاله وأقواله، لأنه بمثابة خليفة رسول الله ﷺ «فإذا بلغ الإنسان مبلغاً، فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراد الله»[31].

فالصفة الحقيقية «التي تؤهل صاحبها لأن ينوب عن غيره ويتكلم باسمه هي أن يكون عارفاً خبيراً بمقاصده، على الجملة والتفصيل، وأما ما عدا ذلك فأمور مساعدة فالمجتهد الذي يحكم ويفتي باسم الشارع، لابد أن يكون عالماً تمام العلم بمقاصده العامة وأن يكون عالماً بمقاصده في المسألة التي يجتهد فيها ويحكم عليها»[32].

ويعيب الشاطبي على من يرون أنفسهم أهلاً للاجتهاد في الدين، فيتجرؤون على أحكامه وشريعته حتى لتجد أحدهم «آخذاً ببعض جزئياتها في هدم كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادئ رأيه من غير إحاطة بمعانيها، ولا راجع رجوع الافتقار إليها... ويعين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة وتوهمه مرتبة الاجتهاد»[33].

3-3 - قاعدة مراعاة المؤول لمقتضيات الأحوال ومجاري عادات العرب:

لقد خص الشاطبي هذه القاعدة بعناية خاصة، ووضع لها بعض الضوابط التي ينبغي أن يتخذها المؤول الراسخ هادية له، وهي عبارة عن عدة معارف:

*: معرفة لسان العرب مفردات وتراكيب ومعاني: فهذه «الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن الأعجمية»[34]. فالشاطبي لا يريد بهذا التطرق إلى مسألة ما إذا كان في القرآن ألفاظاً ذات أصول أعجمية، وإنما «البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة... فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة»[35].

من هنا يجب أن ينظر إلى العملية التأويلية في ضوء اللغة العربية، باعتبارها باباً أساسياً لولوج عالم النص وفهم أغواره، وعلى ضوء المعهود من

أساليب العرب، ومن ذلك أن العرب «فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره، وإن آخره ينبئ عن أوله وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم الواحد، وكل ذلك معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها، فإن كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب»[36].

فالأصوليون يكثرون من التأكيد على أهمية احترام والتزام حدود قواعد اللغة العربية؛ في فهم مقاصد النصوص، ويتعرضون لهذه الفكرة كلما وجدوا لذلك مناسبة لأن «لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع»[37]. ومن هنا فالشريعة لا يفهمها حق الفهم إلا «من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنها سيان في النمط، ماعدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية، فهو مبتدئ في فهم الشريعة أو متوسطاً فمتوسط في فهم الشريعة»[38].

وهكذا كلما كان المجتهد أمكن في اللغة العربية، كان أقدر على إدراك مقاصد الشرع إدراكاً سليماً، فإذا كان كذلك صح له أن ينظر في القرآن ويستخرج معانيه ومقاصده على أن يسلك في «الاستنباط والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها، في أنواع مخاطباتها خاصة. فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل منها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصد الشارع»[39].

*: معرفة أسباب التنزيل ومقتضيات الأحوال.

*: معرفة علم القراءات والناسخ والمنسوخ وقواعد أصول الفقه التي تتحدث عن المبين والمؤول والمقيد والمتشابه والظاهر والعام والمطلق.

3-4 - قاعدة تماسك النص واتساقه وانسجامه:

بناء على هذه القاعدة يرى الشاطبي أن الخطاب القرآني متعالق الأجزاء مترابطها يدور حول محاور محددة، فإذا أوهمت بعض الآيات بالتعارض أو التقابل أو بالتناقض فإن ما أوهمت به ليس بالتعارض ولا بالتناقض، إذ يمكن ترجيح الأدلة العامة على الخاصة، أو أحد النقيضين على الآخر، فمدار الغلط وسوء فهم الشريعة إنما هو ناتج عن «الجهل بمقاصد الشرع وعدم ضم أطرافه بعضها ببعض، فإن مأخذ الأدلة عن الأئمة الراسخين، إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها وعامها المترتب على خاصها، أو مطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببينها على ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام، فذلك الذي نظمت به حين استنبطت»[40].

ويشبه أبو إسحاق الشاطبي انسجام الخطاب القرآني بالإنسان الصحيح السوي قائلاً: «فكأن الإنسان لا يكون إنساناً حتى يستنطق، فلا ينطق باليد وحدها ولا بالرجل وحدها ولا بالرأس وحده ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي لها إنساناً، كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليل منها أي دليل كان، وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل فإنما هو توهمي لا حقيقي، كاليد إذا استنطقت فإنما تنطق توهماً لا حقيقة، من حيث علمت أنها يد إنسان لا من حيث هي إنسان لأنه محال»[41].

فالمؤول الراسخ شأنه تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة، «وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما أي دليل كان عفواً وأخذاً أولياً وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكأن العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقياً فمتبعه متبع متشابه»[42].

إن المتأمل في كتابي الشاطبي الموافقات والاعتصام، يلاحظ أن الرجل يستعين ويوظف كذلك قواعد تأويلية كونية - كما سنلاحظ عن ابن رشد في المبحث الرابع - مبنية على أسس منطقية واستدلالية، وقواعد تأويل عربية، على أن تلك المبادئ والقواعد التي صاغها الشاطبي لا تعتبر قطعية وجامعة ومانعة، وإنما هي مبادئ تأطيرية، تضبط العملية التأويلية وتمنعها من الزيغ والانحراف، وعلى هذا الأساس قسّم الشاطبي التأويل باعتباره عملية اجتهادية استدلالية في استنباط الأحكام إلى قسمين: تأويل صحيح، وتأويل فاسد. فأما الصحيح فما كان منضبطاً للقوانين العربية غير مخالف لما عليه السلف، لأنه إن كان كذلك فهو الضلال بعينه[43]، مثل تأويل النصوص تأويلاً بعيداً أو باطلاً، وأما الفاسد فهو كل تأويل مخالف لما عليه سلف الأمة وغير منضبط للقوانين المحددة سلفاً.

هكذا اجتهد الشاطبي في أن يدافع عن اتساق النصوص القرآنية وانسجامها، وفي أن يقدم مبادئ وقواعد للتأويل، وفي أن يتحدث عما يؤول منها وما لا يؤول، وعمن يقوم بالتأويل وعمن يجوز له أن يطلع على التأويل وعمن لا يجوز له، وكل هذا المجهود الذي بذله أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات والاعتصام يهدف «تعزيز وحدة الأمة»[44].

وإذا كان الشاطبي من الراسخين في العلم وخواص العلماء، فإنه يأخذ بقسط وافر من الفلسفة ويوظف التأويل، فقد وظف المنطق لبناء أحكام شرعية، ووظف التأويل لأنه يقرر بأن في القرآن ظاهراً وباطناً، أي ما يجب أن ينظر إلى ظاهره وما يجب أن يؤول حتى تدرك معانيه. يقول «لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقع مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة... وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً، وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه»[45].

4 - معايير القراءة التأويلية:

4-1 - معيار التناظر وناطقية النص:

هذه الطريقة المنهجية التي يمثلها التأويل باعتباره منهج استنطاق، تحصن عملية البحث في النص من الثغرات التي يمكن أن تتسلل عبرها أهواء الباحث بهذه الطريقة، ليتضح «أن ليس للباحث نصيب منها إلا بمقدار التعقب والتتبع والإصغاء للقرآن الناطق ليكون الحكم له»[46].

إن قراءة القرآن بعض في بعض، تمكن نصه من التعبير التلقائي عن ذاته، في عملية فيها يوظف الفقيه ليكون في خدمة النص، لا الفقيه يوظف النص ليخدم ميولاته الذاتية، وذلك يتم بأن يعتبر الفقيه أداة تنفيذيَّة، يخضع فيها لتوجيهات النص القرآني في نقله آية من مكان لتكمل آية في مكان آخر، أو تبديل آية بأخرى، ولن يكون النص الناتج في هذه الحالة خارج عن الدائرة القرآنية، بدليل أن المادة التي تتألف منها مادة قرآنية، والتغيرات التي طرأت على النص وحولته إلى نص جديد، إنما حدثت بناء على توجيهات وأوامر قرآنية أملتها نصوص قرآنية معينة «فالتأويل قادر على إعادة بناء امتدادات النص القراني بإعادة تشكيل العلاقات القائمة بين الآيات، بتحريك تلك المكونات في عملية اتصال وانفصال لا حصر لها، دون أن يؤدي ذلك إلى تناقض واختلاف في التشكيلات البنائية المستحدثة»[47].

4-2 - التصديق المتبادل:

إن معيارية مصادقة القرآن على الآيات القرآنية الناتجة تأويلاً، تعني أن الفكرة التي تحملها تلك الآيات القرآنية لا يمكن أن يوجد في القرآن ما يناقضها، بل يوجد فيه ما يصادق عليها ويعززها، وفي ظل هذا الضابط تصبح كل عملية إبدال مستندة إلى ضوابط العملية التأويلية، يوجد ما يصادق عليها ويقويها.

إن عملية تأويل الآيات تستهدف تأليف ونظم آيات لها وجوه جديدة وهي عملية خاضعة لدلالة التناظر والتشابه في القرآن، في إطار الاستقراء والتتبع، وفي إطار المقايسة والمقارنة التفسيرية، مما يعني أن حركة التأويل الإبدالية في القرآن وآياته، منضبطة بضابط التشابه والتناظر المحدد لمسار الاستقراء والفارض لصيغة العلاقة التفسيرية بين الآية والآية.

إلا أن استقراء التناظر لا ينبغي أن يتم بصورة عشوائية، بل لابد من ترشيد الاستقراء للوصول إلى أهدافه، وذلك بأن يكون تعقب التناظر يهدف إلى إلحاق الآية بالآية النظيرة المحكمة للمعنى في الموضوع المبحوث من خلال عملية منظمة في الانتقال من النظير الأقرب فالأقرب»[48].



الهوامش

1) البرهان في علوم القرآن، 149/2، الزركشي.
2) وهو تعريف للكوشي: الإتقان في علوم القرآن 180/2 السيوطي.
3) التعريفات 52 الجرجاني.
4) جمع الجوامع: 53/2 ابن السبكي.
5) الاستدلال في معاني الحروف: 245 أحمد كروم.
6) ينظر البحر المحيط 308/1. وقد عرض اللغويون لهذا الغرض من ضروب تحصيل المعاني وترجيحها في مناسبسات متفرقة منها ما نص عليه السيوطي بقوله: «قال أبو حيان: التأويل إنما يصوغ إذا كانت الجارة على الشيء ثم جاء يخالف الجارة فيتأول، أما إذا كان لغة طائفة من العرب لم يتكلم بها فلا تأويل» الاقتراح 29.
7) الاستدلال في معاني الحروف 246 أحمد كروم.
8) سورة لقمان، الآية 29.
9) سورة الرعد، الآية 2.

10) الاستدلال في معاني الحروف، ص 247، أحمد كروم.

11) الإبهام في شعر الحداثة، ص 262، عالم المعرفة.

12) المغني اللبيب: 527/2، ابن هشام.

13) شرح اللمع 156/2.

14) الرد على المنطقيين، 11165 ابن تيمية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

15) نقد المنطق: 34. ابن تيمية، حققه وصححه محمد حامد الفقي وأخرون، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.

16) والنظر هو الفكر في حال المنظور فيه وهو طريق إلى معرفة الأحكام إذا وجد بشروطه، وهذه الشروط هي ثلاثة: أحدها أن يكون الناظر كامل الآلة، والثاني أن يكون نظره في دليل لا في شبهة، والثالث أن يستوفي الدليل ويرتبه على حقه، فيقدم ما يجب تقديمه ويؤخر ما يجب تأخيره. اللمع في أصول الفقه ص 5.

17) الرد على المنطقيين: 352-353.

18) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: 219، الشوكاني، دار الفكر.

19) ينظر الرسالة، ص: 19-25. الشافعي. وقد أثبت مجموعة من الآيات مشروعية الاستدلال منها بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الألباب﴾، الحشر، الآية 2. وقوله تعالى: **﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾**، الأعراف، الآية 184.

20) الموافقات: 41/3، الشاطبي.

21) الاستدلال في معاني الحروف، ص: 51، أحمد كروم.

22) تجديد المنهج، ص: 377، طه عبدالرحمن.

23) ينظر اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 131، طه عبدالرحمن.

24) الاستدلال في معاني الحروف، ص 52، أحمد كروم.

25) المناهج الأصولية، 31.

26) قواعد الأحكام، 160/2.

27) ينظر الموافقات 47/3، الشاطبي.

28) تفسير الطبري: 41/1.

29) نفسه، 34/1.

30) نفسه.

31) الموافقات، 49/2، الشاطبي.

32) نفسه، 98/3.

33) نفسه: 107-106/4.

34) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ص 331، أحمد الريسوني، الطبعة الأولى 1991، دار الأمان، الرباط، تحدث ابن السبكي عن العلوم التي تلزم المجتهد ثم نقل عن أبيه تعريف المجتهد «وقال الشيخ الإمام هو من هذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع؛ ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع» جمع الجوامع 383/2.

35) الموافقات: 174/4-175، الشاطبي.

36) الموافقات: 65/2.

37) نفسه، 66/2.

38) نفسه، 65/2-66.

39) الموافقات، 324/4.

40) نفسه، 304/4.

41) نفسه، 77/1.

42) الاعتصام 166/1، الشاطبي، تحقيق خالد عبدالفتاح، الطبعة الأولى 1996، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

43) نفسه، 166/1 الشاطبي.

44) نفسه.

45) الموافقات، 73/3. الشاطبي.

46) التلقي والتأويل، 138، محمد مفتاح.

47) الموافقات، 390/3.

48) نفسه، 42.

49) نفسه.

50) التأويل منهج الاستنباط في الإسلام، 470، أحمد البحراني.



مصادر ابن منظور اللغوية في «لسان العرب» ومنهجه في الإفادة منها

حنا بن جميل حداد(*)

لم تنطو صفحة القرن السابع الهجري، حتى عرف المهتمون بالعربية وقضاياها اللغوية، معجماً يجمع بين دفتيه خلاصة المادة التي تضمنتها معاجم العربية المتقدمة عليه، ذلك هو «لسان العرب» لابن منظور الأفريقي، المولود سنة 630هـ والمتوفى سنة 711هـ.

وتشير المقدمة التي وضعها صاحب المعجم إلى أنه أراد لمعجمه هذا أن يكون مثالاً في حسن الوضع والجمع، لأنه وجد المعجمات السابقة لا تجمع بينهما، فوضع معجمه الذي اعتمد في تأليفه، كما قال على خمسة كتب كبار هي: «تهذيب اللغة» لأبي منصور الأزهري (ت 370هـ) و«المحكم» لأبي الحسن بن سيده الأندلسي (ت 458هـ) و«تاج اللغة وصحاح العربية» لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت 393هـ) و«الأمالي» لأبي محمد بن بري (ت 582هـ) على الصحاح الجوهري. و«النهاية في غريب الحديث والأثر» لمحمد بن الأثير الجزري (ت 606هـ).

وإلى هذا الذي استفاده ابن منظور من هذه المصنفات يشير بقوله[1]:

(*) ناقد أردني.

فجمعت منها في هذا الكتاب ما تفرق، وقرنت بين ما غرّب منها وبين ما شرّق، فانتظم شمل تلك الأصول كلها في هذا المجموع، وصار هذا بمنزلة الأصل، وأولئك بمنزلة الفروع».

ثم يتابع ابن منظور قائلاً[2]: «وليس لي في هذا الكتاب فضيلة أمتّ بها ولا وسيلة أتمسك بسببها، سوى أني جمعت فيه ما تفرق في تلك الكتب من العلوم، وبسطت القول فيه، ولم أشبع باليسير، وطالب العلم مفهوم. فمن وقف فيه على صواب أو زلل: أو صحة أو خلل فعهدته على المصنف الأول، وحمده وذمه لأصله الذي عليه المعول». ويمضي ابن منظور فيقول[3]: «وأنا مع ذلك لا أدعي فيه دعوى فأقول، شافهت أو سمعت. أو فعلت. أو صنعت. أو شددت أو رحلت. أو نقلت عن العرب العرباء أو حملت» أو غير ذلك مما نجده في مقدمات كثير من كتب اللغة ومعاجمها.

غير أن الدارس للسان العرب هذا، والمتأمل مادته والمنقب فيه، يجد أن صاحبه لم يلتزم بما قال. ولم يكتف بهذه الأصول الخمسة التي ذكرها وصرح بأسماء أصحابها، ولكنه جمع إليها العديد من المصنفات اللغوية التي كانت معروفة في زمانها، فنقل عنها واستفاد منها وجمع كثيراً من مادتها وشواهدها إلى ما استفاده من المادة التي استخرجها من أصوله الخمسة. وهو في رجوعه إلى هذه المصنفات واستفادته منها نراه يصرح بأسمائها تارة ويغفلها تارات، بقصد منه أو بغير قصد. وتجيء هذه الدراسة لتكشف عما أهمل ذكره ابن منظور في مقدمة معجمه من هذه المصنفات لتفي أصحابها حقهم، وتبرز مكانتهم في بناء صرح هذا المعجم الكبير الذي قلّما خلت دراسة من الدراسات اللغوية وغير اللغوية من الرجوع إليه والإفادة منه واعتماده مصدراً من أظهر مصادرها.

وقد تفاوت نقل ابن منظور عن هذه المصنفات بين التصريح والتلميح، واعتماده عليها بين الموضع الواحد والمواضع المتعددة، على وفق مقتضى الحال.

وتسجل هذه الدراسة لابن منظور أنه في كتابه العظيم هذا، قد حفظ لنا مادة لغوية ثرة ونقولاً وشواهد شعرية ونثرية متعددة من مصادر لغوية هامة لم يعد لها وجود في زماننا هذا، وهي من تراث العربية المفقود، الذي لم يعد وجود – في حدود علمنا – إلا إذا كشفت لنا الأيام، وجهود المحققين والباحثين، عن كنوز التراث العربي، غير هذا.

وسوف نذكر فيما يلي، ثبتاً بأسماء المصادر اللغوية التي اتكأ عليها الرجل في تأليف كتابه، فضلاً عن المصادر التي صرّح بأسمائها. كما سنذكر ثبتاً آخر بأسماء المصادر اللغوية المفقودة التي حفظ لنا ابن منظور منها نقولاً نادرة ومادة لغوية ثرة.

أولاً: المصادر التي نقل ابن منظور عنها مما وصل إلينا.

ويأتي على رأس هذه المصادر، كتاب «العين» للخليل بن أحمد الفراهيدي. ثم «جمهرة اللغة» لابن دريد الأزدي ثم «الغريب المصنف» لأبي عبيد القاسم بن سلام ثم «المنجّد» و«المنضّد» لكراع النمل، ثم «الكتاب» لسيبويه ثم «النوادر» و«الهمزة» لأبي زيد الأنصاري. فضلاً عما نقله ابن منظور من التراث اللغوي الذي وصل إلينا من تراث ابن السكيت «كإصلاح المنطق» و«الألفاظ» و«القلب والإبدال» و«التذكير والتأنيث». ومن تراث أبي علي الفارسي كـ «التذكرة» و«البصريات». ومن التراث في «غريب القرآن والحديث» كغريب المديني وابن الأنباري وابن قتيبة والحميدي والخطابي والهروي وغيرهم. ونقدّر جملة ما نقله ابن منظور من هذه المصادر مجتمعة بأكثر من خمسة آلاف نقل. مع ما يتبع هذه النقول من شواهد الشعر والنثر.

وعلى الرغم من أن ما نقله ابن منظور ووظّفه في كتابه من هذه المصادر لا يعدل شيئاً كبيراً إذا ما قيس بضخامة حجم كتابه وغناه. إلا أن ذكر هذه

المصادر أو الإشارة إليها والتنويه بما أخذه منها في مقدمة كتابه، وبيان منهجه. أسوة بغيرها من المصادر، كان حقاً واجباً لئلا يؤخذ عليه ما أخذه هو نفسه على الآخرين من التبجّح والادعاء.

ثانياً: المصادر التي نقل عنها مما لم يصل إلينا:

وهذه المصادر على نوعين:

الأول: مجموعة المصنفات في «النوادر» أو «نوادر اللغة». وبعضها من تراث العربية المفقود وإن كانت مادتها اللغوية منثورة في بطون المعاجم ومصنفات اللغة، يصادفها القارئ أنّى توجه. وتتوزع هذه المصنفات على قسمين: قسم وصل بعضه إلينا غير كامل وبمسميات مختلفة مثل: «النوادر» لأبي زيد الأنصاري و«التعليقات والنوادر» لأبي علي الهجري، و«الأمالي والنوادر» لأبي علي القالي و«النوادر» لأبي عمرو الشيباني. ونعرفه اليوم باسم «الجيم»[4]. و«النوادر» لأبي مسحل الإعرابي و«النوادر» للصاغاني. ونعرفه اليوم باسم «الشوارد في اللغة»[5] وغيرها.

وقسم ثان. وهو الذي لم يصل إلينا. ولا نعرف عنه إلا اسمه ولا عن مادته إلا ما حفظته لنا بعض المصادر من هذه المادة ومن بينها «لسان العرب» هذا الذي حفظ لنا نقولاً جيدة ومتعددة منها. ويأتي على رأس قائمة المصنفات المفقودة من التراث العربي في «النوادر»، كتاب علي بن حازم اللحياني المشهور بـ «نوادر اللحياني» وهو من المصنفات التي كان الأزهري صاحب «تهذيب اللغة» قد «اطلع عليه وأعجب به ونقل منه مادة غزيرة في كتابه»[6]. وقد نقل صاحب «لسان العرب» من هذا الكتاب نقولاً كثيرة توزعت على الكتاب بأجزائه كلها. ولسنا نعرف على درجة التحديد إن كان ابن منظور قد امتلك الكتاب ونقل عنه.

أم أنه اعتمد على ما نقله الأزهري في «تهذيب اللغة» فجاء فعل ابن منظور في «اللسان». نقلاً عن نقل (؟!).

ومهما كان الأمر، فقد حفظ لنا «لسان العرب» من «نوادر اللحياني» هذه نقولاً كثيراً ومادة غزيرة توزعت على أكثر من ألف موضع في الكتاب.

ومن مصنفات «النوادر» التي لم تصل إلينا أيضاً، «نوادر الأعراب وغرائب ألفاظها» لابن هانئ النيسابوري المعروف بـ «صاحب الأخفش» ثم «نوادر الأعراب الذين كانوا مع ابن طاهر» لأبي الوازع محمد بن عبدالخالق. ثم «النوادر» لابن بزرج اللغوي». وهي من المصنفات التي كان الأزهري قد اطلع[7] عليها ونقل عنها الكثير من مادتها وأودعها كتابه. ثم جاء صاحب «لسان العرب» فنقل ما نقله الأزهري ووظفه في كتابه ووزعه على أجزائه فيما يقرب من ألف موضع.

كما يضاف إلى مجموعة «النوادر» السابقة، جملة المصنفات التي وضعها كبار علماء اللغة في موضوعات مختلفة مما يتصل بحياة الإنسان العربي ومعاشه، والتي لا شك أنها كانت المهاد الأول التي اتكأ عليها كثير من علماء العربية الأقل شهرة ومكانة ونسجوا على منوالها. ولكن هؤلاء الذين هم أقل شهرة ومكانة كانوا أحسن حظاً من غيرهم من جهة سلامة مصنفاتهم من الضياع ووصولها إلينا سليمة. وقد أصبح من المسلم به عند الدارسين أن هؤلاء الذين هم أقل شهرة ومكانة، كانوا ذوي السبق إلى التأليف في هذه الموضوعات. في الوقت الذي سبق إليه غيرهم. وكان هذا «الغير» هم الأحق بهذه الشهرة، والأولى بأن ينوّه بجهدهم وأن يشار إليهم. ومن هذا النوع من المصنفات:

أ - ما وضعه النضر بن شميل وشمر بن حمدويه وأبو عبدالله الأموي وأبو عمرو الشيباني عن الخيل والنبات والشجر والوحوش والإبل والأنواء والزرع والحيّات والسلاح والأزمنة والصفات والأمثال وغير ذلك. ومعظم

هذه المصنفات مما لم يصل إلينا ولكن مادتها اللغوية بشواهدها من الشعر والنثر توزعت من بعد على الكتب والمصنفات التي أُلِّفت في موضوعاتها فضلاً عن معاجم اللغة، وقد نقل ابن منظور في «لسان العرب» مادة غزيرة من هذه المصنفات في مواطن متفرقة منه.

ب - ما وضعه بعض علماء اللغة الذين تتردد أسماؤهم في كثير من المعاجم مثل «الفصوص» لصاعد بن الحسن اللغوي و«الترجمان» للمفجع البصري اللغوي و«الاعتقاب» لأبي تراب الأعرابي و«الرمكي» لابن بري. وقد نقل ابن منظور من هذه المصنفات المفقودة مادة لغوية طيبة فرقها من مواطن متعددة من كتابه.

تلك كانت بعض مصادر ابن منظور في لسان العرب، وهي التي اتكأ عليها. ومنها جمع مادته اللغوية بشواهدها الشعرية والنثرية.

أما منهجه في الأخذ عن هذه المصادر والتعامل معها وطرائق استفادته منها والإحالة إليها، فهو ما سنكشف عنه فيما بعد.

منهج ابن منظور في الأخذ عن مصادره والإحالة إليها.

أسلفنا الحديث فيما مضى عن المصادر اللغوية التي اعتمد عليها ابن منظور في تأليف كتابه. ونتحدث فيما يلي عن منهجه في الرجوع إلى هذه المصادر والاستفادة منها والإحالة إليها وطرائقه في نقل المادة اللغوية من هذه المصادر، فنقول:

نقرر بداءة أن الرجل كان أميناً - إلى حد كبير - فيما نقله عن هذه المصادر. غير أن منهجه الذي اتبعه في النقل عنها والإحالة إليها، قد شابه في بعض الأحيان نوع من الخلط والاضطراب، الذي سببه ضخامة حجم المادة

المنقولة من هذه المصادر. وتنوع مكوناتها. ولأن الرجل كان يصنع كتاباً من جهد الآخرين وليس من جهده الشخصي. كما أكد ذلك في مقدمة الكتاب. ويمكن لنا أن نكشف عن أظهر ما يميز منهجه في هذا الكتاب بما يلي:

* أنه ينقل المادة اللغوية بشواهدها الشعرية والنثرية من مصنفات نقلت هي الأخرى عن غيرها فكان محصلة عمله نقل عن نقل، فهو مثلاً ينقل كثيراً عن الأزهري في كتابه «تهذيب اللغة» الذي نقل مادته في هذا الكتاب عن مصنفات غيره، فكثيراً جداً ما نجد في لسان العرب مثل قوله[8]: «نقلت من خط الأزهري ما نقله عن اللحياني في نوادره.... إلخ». أو قوله[9]: «وفي التهذيب، قال النضر بن شميل في كتابه..... إلخ». ومثل هذا النقل في اللسان يجده القارئ أنّى توجه، وهذا النهج يشبه نهج المدلسين في رواية الحديث، وهو نهج - في اعتقادنا - مرفوض في نقل المادة اللغوية. كما هو مرفوض في نقل الحديث وتدوينه.

* أنه لم يكن يذكر اسم المصدر الذي ينقل المادة اللغوية عنه في بعض المواطن. مما يوحي، أن ما يذكره من هذه المادة، إنما هو من محفوظه أو سماعه. وهذا ما يخالف ما أخذه على نفسه في مقدمة الكتاب من التصريح باسم المصدر الذي ينقل عنه لتكون العهدة على المصدر وصاحبه لا عليه. ومثل هذا كثير في الكتاب[11].

* أنه يذكر اسم المصدر الواحد من مصادره أحياناً باسمين مختلفين[12]، فهو على سبيل المثال يسمّي مصنف ابن بري مرة بـ «أمالي ابن بري» وأخرى بـ «حواشي ابن بري» وثالثة بـ «كتاب ابن بري». علماً بأن الذين ترجموا لابن بري قد أجمعوا على أن كتابه الذي وضعه على «الصحاح للجوهري» كان باسم «الحواشي» على ابن بري وهو ما صرح هو نفسه به في مقدمة الكتاب عندما سمى مصادره التي اعتمد عليها[13].

وقد يكون هذا مقبولاً عندما لا يحصل لبس، وعندما لا يكون للعالم الذي ينقل عنه أكثر من مصنف. كما هو الحال عند ابن بري في «حواشيه على صحاح الجوهري» وسيبويه في «الكتاب» واللحياني في «النوادر». أما الآخرين كالنضر بن شميل وابن السكيت وأبي زيد الأنصاري وغيرهم، فاللبس لابد حاصل، لأن لكل واحد منهم أكثر من مصنف قد ينصرف إليه الذهن. فكان لابد من ذكر اسم المصدر الذي ينقل عنه كاملاً.

* نجد ابن منظور وهو يتحدث عن المادة اللغوية لبعض الجذور مكتفياً بما ينقله عن مصدر واحد. دون أن يلتفت إلى ما جاء عن هذه المادة في غير هذا المصدر. فهو مثلاً ينقل في الجذر (حرم) ما ذكره الأزهري. وفي الجذر (حرسم) ما ذكره اللحياني وحده. ومثل هذا التفرد أكثر من أن يحصى في الكتاب. ولا نجد مسوغاً لهذا النهج إلا إذا لم يكن للمادة في هذا الجزر أو ذاك حضور عند الآخرين في مصنفاتهم اللغوية. وهو ما ليس حاصلاً.

* يلفت نظر المطلع على اللسان، هذا التفاوت الملحوظ بين ما ذكره صاحبه عن الجذر والجذر الآخر. فهو في بعضها يطنب في الحديث ويستطرد إلى ما فيه فائدة وما ليس فيه حتى يصل ما يذكره عن مادة الجذر وما يتفرع عنها إلى صفحات عدة. في حين يكتفي في حديثه عن بعض هذه الجذور بذكر عدد من الكلمات لا تشكل في مجموعها سطراً واحداً[14].

* يأخذ ابن منظور في بعض الجذور كلام الأزهري بتسليم مطلق كما نجده في قوله في الجذر (ذمر): قال الأزهري: «لم أجده مستعملاً في شيء من كلامهم». والتسليم المطلق بقول العالم الواحد أو المرجع الواحد ليس من المنهج العلمي بشيء، كما أنه ليس مقبولاً. ولو أن الأزهري قال: لم أجده فيما رجعت إليه وأخذت عنه من المصادر، ثم جاء ابن منظور فأخذ بقوله لاختلف الأمر وكان مقبولاً.

الاحتجاج بالشعر في لسان العرب.

للشعر في «لسان العرب» مكانة كبيرة وحضور طيب. حتى ليندر أن يجد القارئ صفحة واحدة من صفحات الكتاب[16] ليس فيها استشهاد ببيت من الشعر أو أكثر[17]. وهذه سمة غالبة على معاجم اللغة العربية التي اتخذت من شواهد الشعر أدلة قاطعة على استعمال العربي لهذا اللفظ أو ذاك وما تشقق عنه في شعره ونثره. وقد تضمن «لسان العرب» من شواهد الشعر كماً هائلاً بلغ وفق إحصاء أحد الباحثين اثنين وثلاثين ألف بيت من الشعر تقريباً[18]. وإن كنا نقدر عدد هذه الشواهد وفق الفهارس التي أعددها الدكتور خليل عمايرة والدكتور أحمد الهيجاء بأكثر من هذا. فقد جاء فهرس الأشعار المستشهد بها في لسان العرب عندهما في أربعة مجلدات كبار[19] بلغ عدد صفحاتها (2500) صفحة تقريباً. وقد تضمنت الصفحة الواحدة خمسة عشر بيتاً من الشعر في المتوسط. وبعملية حسابية بسيطة يتضح لنا أن هذه المجلدات تضمنت (37500) شاهد شعري. فإذا أسقطنا من هذه الشواهد ما نسبته 5٪ منها بين خطأ في الرصد أو تكرار أو وهم أو غير ذلك مما يقع في الفهارس المصنوعة. تبقى لنا من هذه الشواهد ما يفوق الرقم الذي ذكره الدكتور الأيوبي في إحصائه السابق بكثير.

وأياً كان الرقم. فالذي لا خلاف عليه أن شواهد الشعر في لسان العرب بلغت حداً لم يبلغه فيها أي معجم آخر تقدم عليه. وأن هذه الشواهد جاءت ممثلة لشعراء الأعصر التاريخية المختلفة بدءاً بالعصر الجاهلي وانتهاءً بالعصر العباسي الثاني. وقد ذكر الباحثون من قبل[20] كثيراً من الملاحظات لا يمنعنا من أن ندلي بدلونا في هذه الشواهد وطرائق توظيفها في «لسان العرب» واعتماد احبه عليها، فنقول:

* يعتمد صاحب «لسان العرب» رواية الشاهد الشعري، كما وجدها في

المصنفات التي نقل عنها. وقلما يتدخل في رواية الشاهد، إلا إذا كان التدخل على علاقة بموطن الاستشهاد من بيت الشعر.

* يأخذ صاحب اللسان بنسبة الشاهد الشعري إلى قائله كما وجده منسوباً إليه في مصدره الأول، ولو كانت هذه النسبة خاطئة، من غير أن يتدخل في تصويب النسبة إلا فيما ندر، كما جاء في نسبة الشاهد.

الا أن خير الناس بعد ثلاثة   قتيل التجوبيّ الذي جاء من مصر

فقد ساقه منسوباً للكميت كما وجده في الصحاح. ثم علق عليه قائلاً: هذا قول الجواهري، وقال ابن بري، البيت للوليد بن عقبة وصواب إنشاده... إلخ، ثم علق ابن منظور بقوله: ورأيت في حاشية بأماليه. أنشد أبو عبيد البكري في كتابه «فصل المقال» هذا البيت لنائلة بنت الفرافصة الكلبية زوج عثمان بن عفان ترثيه[21].

* يروي مع الشاهد الشعري المذكور في الجذر والمنقول من أصله بيتاً أو أكثر من محفوظه من القصيدة[22] التي فيها البيت الشاهد، ولو لم يكن لهذه الأبيات المزيدة علاقة بموطن الاستشهاد اللغوي في البيت الشاهد. ولكن الأمر في تقديرنا نوع من استعراض محفوظه من الشعر.

* يمثل للفظ داخل الجذر الواحد أو لمعناه فضلاً عما ينقله من الشواهد الشعرية في المصدر الذي ينقل عنه. يمثل له بأبيات من شعر الشعراء الذين لا يجوز الكثير من اللغويين والنحاة الاستشهاد بأشعارهم، لأنهم من الشعراء المولدين أو المتأخرين[23] كبشار بن برد وأبي نواس وأبي تمام وأبي العتاهة وغيرهم. ولكن ابن منظور في الحقيقة لا يسوق هذه الأشعار بقصد الاحتجاج بها بل للتمثيل ليس إلا[24].

* يبدو ابن منظور في بعض الأحيان متشككاً في نسبة الشاهد الشعري إلى

قائله كما جاء في المصدر الذي ينقل عنه. لذا نراه يحاول تصويب هذه النسبة بذكر اسم غير واحد ممن ينسب إليهم هذا الشاهد أو ذاك وكأنما يريد بهذا الذكر أن يدفع عن نفسه تهمة الجهل بمعرفة قائل البيت على وجه التحديد[25].

* يكتفي ابن منظور في بعض الأحيان بذكر الاسم الأول لصاحب الشاهد، مع ما يسببه هذا الاكتفاء من الخلط بين الشعراء، ونسبة شعر الواحد منهم للثاني بغير حق. فهو مثلاً يسوق الشاهد الشعري منسوباً (لحميد) كما وجده عند أي من أصحاب المصادر التي ينقل عنها أو يعتمد عليها. دون أن يبين على وجه التحديد مَنْ حميد هذا؟ أهو حميد بن ثور؟ أم حميد الأرقط؟ ثم يأتي جمّاع الشعر وصنّاع الدواوين المفقودة فيركنون إلى هذه النسبة ويأخذونها كما جاءت دون تمحيص، اعتماداً منهم على صدق الرجل ومكانته فينسبون لهذا الشاعر ما هو لغيره فيختلط الشعر بعضه ببعض فلا يميزه إلا الناقد المتمرس والصانع المحترف. وأنى لنا اليوم بمثل هذا؟. ومثل (حميد) هناك النابغة والأعشى وغيرهم الكثير من شعراء المؤتلف والمختلف.

* ينسب الشاهد الشعري في موطن من الكتاب ثم يورده غفلاً من النسبة في غير موضع منه[26].

* ينسب الشاهد الشعري لشاعر في موطن، ثم ينسبه لآخر في موطن ثان. كذلك الذي نسبه للفرزدق في الجذر (حمق) ثم عاد ونسبه لابن أحمر في الجذر (زير) ومثله الذي نسبه لأبي خراش الهذلي في الجذر (نفس) ثم عاد ونسبه لحذيفة بن أنس في اللسان (جفن). والأمثلة كثيرة.

* حفظ ابن منظور في «لسان العرب» كمّاً صالحاً من الشواهد الشعرية على لغات العرب ولهجاتهم، مما جعل من كتابه معيناً لا ينضب لدارسي هذه اللغات واللهجات ومصوراً هاماً لدراسة هذا الجانب من تراث العربية الذي

أوشك أن يندثر ويموت. وحسبنا كتابا «اللهجات العربية في التراث» للدكتور أحمد علم الدين الجندي و«مميزات لغات العرب» لحفني ناصف لنعرف أن كثيراً مما جاء فيهما من الشواهد على لغات العرب ولهجاتهم كان مصدره «لسان العرب» هذا.

ولا يفوتنا في هذا المقام الحديث عن الرجز في لسان العرب ولو على صفة الاختصار. والرجز كما هو معروف من بحور الشعر العربي التي استأثرت باهتمام كثير من شعراء العربية، فلم ينظموا قوافيهم إلا على بحره حتى اشتهروا في تاريخ العربية باسم الرجاز كالعجاج وابنه رؤبة وأبي النجم العجلي ومحمد بن ذؤيب العماني والزفيان السعدي وعشرات غيرهم.، وقد حفظ لنا رواة الشعر كثيراً من دواوين الشعراء العرب حتى وصلت إلينا كاملة أو شبه ذلك.

أما شعر هؤلاء الرجاز، فقلة من الرواة من حفظته أو روته فلم يصل إلينا منه إلا ما كان من شعر العجاج وابنه رؤبة. أما بقية الرجاز فقد نهد لجمع أرجازهم بعض الباحثين المحدثين، فجمعوا منه ما تيسر لهم الوقوف عليه في المصادر التراثية وفي مقدمتها «لسان العرب» هذا، وصنعوا له دواوين صغيرة ظلت على الرغم مما بذل في صناعتها من جهد تخل بالكثير من أراجيزهم. وقد كان لسان العرب من أغنى المصادر التراثية بهذا الرجز، الأمر الذي جعل منه مصدراً رئيساً لهذا النوع من الشعر ومستودعاً غنياً به.

الهوامش

1) مقدمة لسان العرب، ص 3.

2) المصدر السابق ص 3-4.

3) المصدر السابق ص 3.

4) حققه إبراهيم الإبياري ونشره بهذا الاسم مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة 74'

5) يحققه عدنان الدوري ونشره المجمع العلمي العراقي في بغداد سنة 1983م.

6) تهذيب اللغة 1/21-22.

7) المصدر السابق ص 19، 24..

8) اللسان (عنب)، (كتب) (لألأ) (سرج)، (لوح)، (هجر)، ومواطن كثيرة غيرها.

9) انظر اللسان: (أرب) (جبب)، (ربض) (مسك)، (حكم) ومواطن كثيرة غيرها.

10) انظر اللسان: (ترب)، (عرب)، (صبح)، (ردد) ومواطن كثيرة غيرها.

11) انظر مثالاً له في اللسان: (رتع) (طمع) (خدر) (مجدد) وغيرها.

12) انظر لسان العرب المواد: (نذر)، (أبس)، (قبط)، (جمج)، (خشع)، (حرم) وانظر معها المواد: (رفد)، (درع)، (غزا)، (تور)، ومعها أيضاً المواد: (أهر)، (برد) ومواضع كثيرة غيرها.

13) مقدمة لسان العرب ص 3.

14) انظر أمثلة لهذا: الجذور (جرسب)، (جلدب)، (ذحر)، (دخض)، (شنط)، ·ورذ)، وقارنها بالمواد في الجذور (عرض)، (ضرر)، (جرر)، (جلب).

15) انظر اللسان: (خرشم)، (حلتم)، (نيل)، (جنثل)، (حثكل).

16) يبلغ عدد صفحات الكتاب 8700 صفحة من القطع الكبير تزيد أو تنقص حسب طبعته.

17) بلغ عدد الشعراء المستشهد بشعرهم في لسان العرب وفق كلام الدكتور ياسين الأيوبي في مقدمة كتابه «معجم الشعراء في لسان العرب» ص 6: قرابة ألف ومائتي شاعر تراوحت كمية أشعارهم ما بين البيت الواحد والألف بيت.

18) الدكتور ياسين الأيوبي، معجم الشعراء في لسان العرب ص 23.

19) فهارس لسان العرب للدكتور خليل عمايرة وأحمد أبو الهيجاء، الأجزاء: 4، 5، 6، 7.

20) ونقصد تحديداً. الدكتور ياسين الأيوبي والدكتور خليل عمايرة في كتابهما المذكورين قبلاً.

21) لسان العرب «جوب»، (خنب) ومواطن أخرى.

22) انظر مثالاً لما ذكره من الشعراء الزائد عن الحاجة في الجذور: (صلمع)، (حوب)، (طبع)، (ريع)، (بحح)، (برد)، (عهد) والعشرات غيرها من المواضيع.

23) انظر شعر مثل هؤلاء الشعراء في الجذور: (خرس)، (لحف)، (خضر)، (هلل)، (مضر)، (بهرم) وجذور أخرى كثيرة.

24) انظر مثالاً لهذه الجذور: (جلس)، (خرس)، (مضر) وغيرها كثير.

25) انظر مثالاً لهذا في الجذور: (سور)، (قرأ)، (لحد)، (كدح)، (تور) وغيرها.

المراجع والمصادر

- تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري، تحقيق: عبدالسلام هارون، المؤسسة العربية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1964م.
- الجيم لأبي عمرو الشيباني، تحقيق: إبراهيم الإبياري، منشورات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، 1974م.
- الشوارد في اللغة للصاغاني، تحقيق: عدنان عبدالرحمن الدوري، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1983.
- فهارس لسان العرب، للدكتور خليل عمايرة والدكتور أحمد أبو الهيجاء، منشورات مؤسسة الرسالة في بيروت، 1987م.
- لسان العرب لابن منظور، طبعة مصورة عن نشرة بولاق بالقاهرة سنة 1308هـ.
- اللهجات العربية في التراث للدكتور أحمد علم الدين الجندي، منشورات الدار العربية للكتاب في بيروت، دون تاريخ.
- معجم الشعراء في لسان العرب للدكتور ياسين الأيوبي، منشورات دار العلم للملايين في بيروت، ط 1، سنة 1980م.
- مميزات لغات العرب لحفني ناصف، القاهرة، دون تاريخ.



مِنَح الخلفاء ومِحَن الفقهاء

المعرفة والسلطة في العصر العباسي

قحطان صالح الفلاح(*)

لعل العلاقة بين المعرفة والسلطة ترجع إلى زمن موغل في تاريخ الإنسانية، ولعل أنماط هذه العلاقة وأشكالها قد تجلت في اجتماع المعرفة والسلطة في شخص واحد، أو تكاملهما، أو قد يعتري هذه العلاقة صراع عنيف جلي حيناً، وساكن حيناً آخر، ولا تعدو العلاقة بين السلطة والمعرفة في تاريخنا، هذه الأشكال أو الأنماط.

فقد كان الرسول ﷺ يجمع إلى النبوة رئاسة الحكم في الدولة، فهو مبلغ رسالات ربه في الدين والتشريع، وحاكم يرأس الدولة ويديرها، ففي مجال السلطة التنفيذية كان الرسول ﷺ يجيّش الجيوش، ويعلن الحرب، ويبرم المعاهدات، ويوزع الغنائم، ويعيّن الولاة، وغير ذلك، وكان يحكم بين المتخاصمين في ميدان السلطة القضائية، أما السلطة التشريعية، فتتمثل في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. وبكلمة أخرى: كان رسول الله ﷺ يمثل السلطتين الدينية والسياسية. كما استطاع الخلفاء الراشدون أن يجمعوا بين السلطتين؛ ليحققوا مفهوم الخلافة بمعناها الكامل، كما يراه أهل السنة، «فقد كان هؤلاء يملكون

(*) ناقد مغربي.

السلطة الدينية؛ ولكن ليس بالمفهوم الشيعي، بمعنى قدرتهم على التشريع، كما كان الرسول ﷺ يفعل؛ وإنما كانت سلطتهم تلك تنحصر في تفسير قواعد الشرع، الذي تمثل في القرآن والسنة والنبوية، وفي توضيح بعض جوانبه التطبيقية على حوادث جدّت في عصرهم، لم يعرفها عصر الرسول ﷺ. ولذا فإن المسلمين يعتبرون أقوال الخلفاء الراشدين وأفعالهم في هذا المجال، مصدراً من مصادر التشريع، يأتي بعد النص القرآني والسنة النبوية»[1].

ومن المعلوم أن الأمويين خالفوا المفهوم الإسلامي في الخلافة، القائم على الاختيار الحر أو الشورى، واعتمدوا النظام الوراثي الذي يحصر الخلافة في بني أمية، وحاولوا إكساب حكمهم صفة الشرعية الدينية، من خلال الإفادة من مقولة الجبر، وتأييد القائلين بها؛ أي إن قضاء الله وقدره هو الذي ساق إليهم الحكم، والله تعالى قدّر على الإنسان مصيره، فلا جدوى من الخلاف، وعليه أن يخلد إلى السكينة، ويرضى بقدر الله. وكان ممّن يُنكر عليهم هذا القول وغيره الحسن البصري (ت 110هـ)؛ إذ إن الناس مسؤولون ومحاسبون عن أعمالهم، خلفاء أو غير خلفاء، ولكنه كان يرفض المعارضة المسلحة - بتعبيرنا المعاصر - رفضاً تاماً، على الرغم من نقده إياهم صراحة وعلانية[2]. والمهم أن الأمويين - ومَنْ أتى بعدهم أيضاً - اتبعوا طرائق عدة؛ لإضفاء الشرعية الدينية على حكمهم، وآزرهم بعض الفقهاء فتجوّزوا في ولاية العهد والاستخلاف، والإمام المتغلّب، وما إلى ذلك، مما يتعلق بأحكام الإمامة ونظام الحكم في الإسلام. وذلك مجاراة للواقع السياسي المفروض، حتى قيل: «إمامٌ جائرٌ خيرٌ من فتنةٍ تعمّ»!

ولم يكن العباسيون أقل من بني أمية حرصاً على إضفاء غلالة الشرعية على حكمهم، بل أحاطوا أنفسهم بهالة من القداسة والتعظيم، فعمّقوا المعاني الدينية حول خلافتهم، وعملوا على تقوية الروابط بين الجوانب الدينية والدنيوية، وبدا كأنهم يملكون السلطتين الدينية والسياسية، «فقد كان الخلفاء يسعون إلى إبراز مكانتهم الدينية باعتبارهم خلفاء النبي ﷺ، بما تحمله هذه الكلمة من

دلالات دينية ودنيوية، إلا أنهم كالأمويين، لم يمثلوا، على الإطلاق، تلك السلطة، كما كانت عند الخلفاء الراشدين»[3].

ولذا نجد الفقيه الأندلسي أبا بكر بن العربي (ت 543هـ) يقول: «كان الأمراء قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام، هم العلماء، والرعية هم الجند، فاطّرد النظام، وكان العوام القوّاد فريقاً والأمراء آخر. ثم فصل الله الأمر، بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً، والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفاً، وصار الجند صنفاً آخر، فتعارضت الأمور»[4]. وفعلاً، كان لاصحابة علماء وأمراء في الوقت نفسه، (يحكمون بالشرع ويشرِّعون للحكم)، كما يقول عابد الجابري[5]، فكانوا يمارسون السلطة، ويوظفونها في سبيل نصرة الدين والعقيدة، لا لهدف سياسي، كما حدث في كثير من المواقف في العصرين الأموي والعباسي؛ إذ يتخَذ الدين وسيلة لخدمة أهداف وأغراض سياسية. فكان الدين، في العصر الراشدي، «يؤسس السياسة ويحكمها، وكانت السياسة تطبيقاً للدين وخادمة له»[6]. وهذا هو المفهوم الإسلامي الحق في نظرية الحكم.

ونخلص من هذا كله إلى ما يعنينا، ههنا، ذكره، وهو أن فئة الفقهاء والمحدثين والعلماء قد أضحت تمثل سلطة دينية واجتماعية مستقلة، على نحو ما، في العصر العباسي الأول، ومنذ أواخر العصر الأموي؛ إذ كان لهم مطلق الحرية بالاجتهاد والتفكير، «وكانت السلطة الحقيقية لهؤلاء تأتي من أنهم يشكلون مرجعاً، تجد لديه العامة حلولاً لمشكلاتهم اليومية في ضوء الشريعة الإسلامية، وكان مما يزيد في تلك السلطة أنهم كانوا مطلقي الحرية في تعدد الآراء المتمثل في الاجتهاد، ولم يكن هناك قانون واحد أو مذهب فقهي معتمد بشكل رسمي...»[7].

وقد حاول الخلفاء استمالة الفقهاء، وتقريبهم، ومهادنتهم، وإغداق النعم عليهم، واحترامهم، أو التظاهر بذلك؛ لأن حكمهم يجب أن يوافق الشريعة، لكي

يكون شرعياً، واعتراف الفقهاء قمينٌ بإضفاء غِلالة الشرعية عليه؛ نظراً لمكانتهم الدينية والاجتماعية، وتأثيرهم الواسع على فئات الشعب؛ إلا أن هذا لا يعني تسليم الحاكم بسلطة الفقيه، والسماح له بالقيام بدور الرقيب على سلطته السياسية، لذا سعى الخلفاء إلى استتباع الفقهاء، بالترغيب أو الترهيب؛ إذ إن الحاكم، حين تلقّب بالخليفة «فلكي يدّعي أنه خليفة الرسول؛ أي إنه هو القيّم على الوصل بين السياسة والشريعة. قد يستشير العلماء - وهو دائماً يحرص على أن يكون له علماؤه - ولكنها استشارة يعتبرها غير مُلزمة، أو هو يستصدرها منهم لتبرير قرار قد هيأ له سلفاً، ويبقى مبدأه هو جعل سلطة العلماء تابعة لسلطته السياسية»[8].

والحق، أن الخلفاء العباسيين أظهروا اهتماماً بالغاً بالفقهاء، فحاولوا تقريبهم، وضمهم إلى حاشيتهم، والإفادة منهم في تثبيت دعائم سلطانهم، والظهور بمظهر حُماة الدين، فكان أنْ تجردوا للضرب على أيدي الزنادقة، وخاصة في زمن المهدي، الذي اتخذ ديواناً خاصاً لتعقب الزنادقة، «ونصب لهم حرباً لا هوادة فيها ولا لين، فكل من تثبت عليه زندقته، قُدّم وقوداً لتلك الحرب، التي ظلت قائمة إلى عهد ابنه الرشيد»[9]. وقد كان خطر الزندقة عظيماً على الدولة والإسلام، فالدولة قادمة على الإسلام، وتحكم باسمه. ولذا لم يجردوا لهم السيف فحسب، وإنما مضوا يجادلونهم ويحاجونهم، وينقضون شبهاتهم بالحجة والبرهان، وتأليف الرسائل والكتب للرد عليهم. وقد حاول هؤلاء الزنادقة تشويه العقيدة الإسلامية، فوجدوا في الحديث الشريف مجالاً رحباً لذلك، فطفِقوا يضعون الأحاديث على رسول الله ﷺ؛ لإفساد عقيدة المسلمين، وقد انبرى لهم علماء الحديث، فاعتمدوا منهجاً صارماً في نخلها وبيان الموضوع منها. ذُكِر أن هارون الرشيد أخذ زنديقاً، فأمر بضرب عنقه، فقال له الزنديق: لِمَ تضرب عنقي؟ قال له: أُريح العباد منك، قال: فأين أنت من ألف حديث وضعتها على رسول الله، كلها ما فيها حرف نطق به؟ قال: فأين أنت يا عدو الله من أبي إسحاق الفزاري وعبدالله بن المبارك، ينخُلانها فيخرجانها حرفاً حرفاً[10]؟!

وكان من حرص الخلفاء العباسيين على استقطاب الفقهاء واستمالتهم أن سعوا لهم في مجالسهم، التي حفلت بالعلماء والفقهاء، فضلاً عن الأدباء والمغنين والكتّاب والندماء، ومن لف لفهم. ولم يكن احتفاؤهم بالفقهاء والعلماء لتزيين مجالسهم بهم، أو لإجلالهم واحترامهم، أو للتباهي بأنهم يرعون العلم والعلماء، أو لإضفاء صبغة دينية على حكمهم فحسب، وإنما في بعض الأحيان لتسويغ أفعالهم، التي لا تتفق مع أحكام الشريعة، أو مع ما روّجوه عن أنفسهم من أنهم حُماة الدين، الساهرين على تطبيق أحكام الإسلام. إذ إن فقهاء السوء، وعلماء السلاطين، في كل زمان، كثيراً ما سوّغوا للحكام أفعالهم، وزعموا أنها تصدر عن إرادة الله، والتمرد عليها فيخرج المرء عن الجماعة وملة الإسلام. وقد يُخرِّجون أحاديث رسول الله ﷺ في طاعة أولي الأمر عن دلالتها الصحيحة، فيُوجبون على الرعية طاعة الحكام، وتسليم زمام الأمر لهم، دون تمييز بين الصبر على المكاره والضعف والخنوع، وكأن الإسلام سند للظلم، ودعامة للاستبداد، وسبيل لفقهاء السوء، يُظاهرون به أئمة البغي، وزبانية العدوان!

وقد وُصفت الدولة العباسية بأنها «كانت دولة ذات خُدَع ودهاء وغدر»[11]، وإن كنا لا نقر بهذا الوصف على إطلاق القول وإجماله، غير أنه كثيراً ما نُقضت العهود، واستُحلت الدماء، ونُكثت الأيمان، وكان مثير أغلب خصوم السياسة الفتك بهم، على الرغم من العهود والمواثيق، التي أخذوها لأنفسهم، كما مر بنا من قبل. فيزيد بن عمر بن هُبَيرة، والي الأمويين على العراق مكث أربعين يوماً يشاور العلماء والفقهاء في الأمان الذي أُعطي له من جانب العباسيين؛ ليتبين فيه مكامن الضعف والقوة؛ ولكيلا يكون فيه ثغرة ينتقض من جهتها، حتى رضيه، ومع ذلك نقضوا أمانه، ولم يرقُبوا فيه إلاً ولا ذِمَّة[12]. ويكمن دور فقهاء السلاطين في إفتاء الحكام ببطلان الأمان، ومن ثَمَّ إباحة الغدر وتحليله لهم، بفتاوى زائفة، يبتغون منها عَرَض الحياة الدنيا، والله عنده حسن المآب. ذكر المؤرخون أن الرشيد أراد أن ينقض الأمان الذي أعطاه ليحيى

ابن عبدالله، من آل علي رضي الله عنه، وكان خرج عليه، فدعا به، «وقد حضره أبو البختري القاضي، ومحمد بن الحسن الفقيه صاحب أبي يوسف، وأحضر الأمان الذي كان أعطاه يحيى، فقال لمحمد بن الحسن: ما تقول في هذا الأمان؟ أصحيح هو؟ قال: هو صحيح، فحاجه في ذلك الرشيد، فقال له محمد بن الحسن: ما تصنع بالأمان؟ لو كان محارباً ثم وُلّي كان آمناً. فاحتملها الرشيد على محمد بن الحسن، ثم سأل أبا البختري أن ينظر في الأمان، فقال أبو البختري: هذا مُنتقض من وجه كذا وكذا، فقال الرشيد: أنت قاضي القضاة، وأنت أعلم بذلك، فمزق الأمان»[13]!!

ومهما يكن أمر هذه الرواية، من حيث الصحة أو عدمها، فعلى هذا النحو، يُسوّل فقهاء السلاطين، وعلماء السوء، لأولي الأمر ما ترضاه نفوسهم، وتشرئب له أعناقهم، على الرغم من مخالفته أحكام الله، وسنن نبيه ﷺ، وما تعارف عليه ذوو الحِجا والمكارم والأخلاق الحميدة، بل ما أنِفَت منه العرب في جاهليتها الجَهْلاء، وقد افتتح عيسى بن موسى العباسي إحدى رسائله إلى عمه الخليفة المنصور – وقد أراده على خلع نفسه من ولاية العهد، لصالح ابنه المهدي – بقوله تعالى: **﴿والمُوفُون بِعَهدِهِمْ إذا عَاهَدوا والصَّابرينَ في البأسَاءِ والضَّرَّاءِ وحِيْنَ البَأْسِ﴾** [البقرة: 177/2]، وقوله جل وعلا: **﴿وأوْفُوا بالعَهْدِ إنّ العَهْدَ كانَ مَسْئولاً﴾** [الإسراء: 34/17].

وقد حمل الإمام الغزالي (ت 505هـ) على (فقهاء الدنيا) و(علماء السوء)، كما يسميهم، الذين طلبوا علم الفقه؛ تقرباً من أهل السلطة، فقال: «وقد كان أكثر الإقبال في تلك الأعصار على علم الفتاوى والأقضية؛ لشدة الحاجة إليها في الولايات والحكومات». ويضيف الغزالي أن (علم الكلام) إنما عُني به، وأكبّ الناس عليه؛ لاهتمام أهل السلطان به، «ثم ظهر بعد ذلك من الصدور مَنْ لم يستصوب الخوض في الكلام، وفتّح باب المناظرة فيه؛ لما كان قد تولّد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة، والخصومات الفاشية، المُفضية إلى إهراق الدماء

وتخريب البلاد، ومالت نفسه إلى المناظرة في الفقه (...) فترك الناس الكلام، وفنون العلم، وانثالوا على المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص (...). ولو مالت نفوس أرباب الدنيا إلى الخلاف مع إمام آخر من الأئمة، أو إلى علم آخر من العلوم؛ لمالوا أيضاً معهم، ولم يسكتوا عن التعلل بأن ما اشتغلوا به هو علم الدين، وأن لا مطلب لهم سوى التقرب إلى رب العالمين»[14]!

إذن، ثمّة علاقة وطيدة بين السياسة والإقبال على علوم الدين، سواء أكان الفقه أم علم الكلام والمناظرة؛ إذ إن الدافع إلى تعلم هذه العلوم، أو غيرها، هو منَح السلاطين على اختلاف أشكالها وأنواعها، عند كثير من الناس، أو عند مَنْ هجِّيراه ووكْده الحصول على الجاه ورفيع المنزلة، وإلا فثمة فقهاء كان يفرون من السلطان فرار الجبان من سُوْح الوَغَى! وكان صنيعهم هذا مدعاة إلى الإقبال على علم الفقه من قبل طلاب الدنيا؛ إذ «كانوا إذا طُلِبوا هربوا وأعرضوا، فاضطر الخلفاء إلى الإلحاح في طلبهم لتولية القضاء والحكومات؛ فرزى أهل تلك الأعصار عز العلماء، وإقبال الأئمة والولاة عليهم، مع إعراضهم عنهم، فاشرأبوا لطلب العلم؛ توصلاً إلى نيل العز، ودَرْك الجاه من قبل الولاة»[15].

وفي العصر العباسي الأول عاش أئمة الفقهاء وكبارهم، وهم: الأئمة الأربعة - رحمهم الله - فضلاً عن جعفر الصادق (ت 148هـ)، والأوزاعي (ت 157هـ)، وسفيان الثوري (ت 161هـ)، والليث بن سعد (ت 175هـ)، وعبدالله بن المبارك (ت 181هـ)، وسفيان بن عُيَيْنة (ت 198هـ)، والبُوَيْطي (ت 231هـ) صاحب الشافعي، وغيرهم. وكان الفقه في هذا العصر ازدهر ازدهاراً عظيماً، وكان جل هؤلاء ممّن عزف عن أموال السلاطين ومِنَحهم، فالإمام أبو حنيفة (ت 150هـ) لا يقبل أموالهم، وكذلك سفيان الثوري الذي كان يخشى أن يستميله الحكام إليهم، بأُعطياتهم وأموالهم، فلا يعد يرى سيّئتهم سيّئة[16]، وهو من أشد الفقهاء مجافاة للسلطان، قيل: «لقي أبو جعفر سُفيان الثوري في الطواف،

وسفيان لا يعرفه، فضرب بيده على عاتقه، وقال: أتعرفني؟ قال: لا؛ ولكنك قبضت عليّ قبضة جبار! قال: عِظني أبا عبداله، قال: وما عملت فيما علِمت فأعظك فيما جهلت؟ قال: فما يمنعك أن تأتينا؟ قال: إن الله نهى عنكم، فقال تعالى: **﴿ولا تَركنوا إلى الذين ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾**[17]. فمسح أبو جعفر يده به، ثم التفت إلى أصحابه، فقال: ألقينا الحب إلى العلماء فلقطوا؛ إلا ما كان من سفيان، فإنه أعيانا فِراراً»[18].

وكان امتناع هؤلاء الفقهاء عن أموال السلاطين وعطاياهم، بدافع الورع، ودخول بعض ما فيه شبهة إلى المال العام. وقد كان العطاء السياسي من ثوابت السياسة الأموية، وحذا حذوهم بنو العباس، وقد تمكنوا من خلاله أن يستميلوا خصومهم، ويكسبوا مزيداً من الأعوان والأنصار، ويحافظوا على سلطانهم. ويستحضر المرء، في هذا الصدد، موقف عليّ بن أبي طالب ﵁، وصرامته في إنفاق المال العام، إلا بحقه، وكيف قَدِم عليه أخوه عقيل، راجياً منه قضاء دين لَزِمه، فقال له علي ﵁: «يا أخي، ليس لك في هذا المال غير ما أعطيتك؛ ولكن اصبر حتى يجيء مالي، وأعطيك منه ما تريد». فلم يرض عقيل، وغادره إلى معاوية، فأعطاه ما أراد[19].

بيد أن بعض الفقهاء لم يرد بأساً في قبول مِنَح الخلفاء، كالإمام جعفر الصادق، ومالك (ت 179هـ)، والشافعي (ت 204هـ) وغيرهم. وكان مالك، رحمه الله، ممّن يدخل على الخلفاء والولاة، ويقول: «لولا أنّي آتيهم ما رأيت للنبي ﷺ، في هذه المدينة، سُنّة معمولاً بها»[20]. فالغاية التي يرتئيها مالك وغيره من الفقهاء الصالحين، من دخولهم على السلاطين، تكمن في نصحهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر؛ لأنهم إن تخلّفوا عنهم جاءهم من يزين لهم سوء أعمالهم، ويفتيهم بما ليس في مصلحة الأمة. وكان الإمام مالك ممّن يأخذ حِباء السلاطين أيضاً، ويعلل ذلك بقوله: «مالٌ في شُبهة خيرٌ من مسألة الناس»[21].

وإذا كان من الأئمة من لا يقبل مال السلطان، كما قلنا، فلأن بعضهم كان ذا يسار كأبي حنيفة، وعبدالله بن المبارك، وكانا تاجرين موسرين، أو كان شديد الورع كسفيان الثوري. وتجدر الإشارة إلى أن هؤلاء الأئمة، ممّن يأخذ أموال السلطان وعطاياه، كانوا ينفقونها ويتصدقون بها على الفقراء والمحتاجين، ولم تكن تأخذهم في الله لومة لائم؛ أي إنهم لا يُحابون السلطان لأجل ماله وعطاياه، وثمّة أمثلة عدة على ذلك. وعلى أية حال، فإن من العلماء من يرى أن اتباع من امتنع عن الأخذ أحسن من اتباع من أخذ، مع عدم حُرمة الأخذ[22].

ومن مظاهر زهد الفقهاء في ذلك العصر امتناعهم عن الولايات، واعتذارهم عن القضاء، فلم يكن كبارهم يرغب فيه، ويحرص عليه، كما حرص عليه من أتى بعدهم من فقهاء السلاطين، وعلماء السوء، وقد كانوا يعذبون على عدم قبول المناصب، التي يتهافت عليها غيرهم، فيمتنعون أيّما امتناع. وكان أبو حنيفة، رحمه الله، مثالاً يُحتذى في الزهد بالمناصب، فقد ضُرب بالسياط على تولي القضاء، زمن الأمويين، فأبى، كما أرادوه أن يكون حاكماً على بيت المال فامتنع، وأراده المنصور على القضاء فتأبّى، وضُرب وحُبس[23]. ورفض الأوزاعي ولاية القضاء، حين طلب منه عبدالله بن علي، عم الخليفة، ذلك[24]. وطلب المنصور من الليث بن سعد أن يكون والياً على مصر، فاعتذر[25]. وكان عبدالله بن المبارك لا يقبل ولاية القضاء أو غيرها، ويهجر من يقبلها من العلماء، كما كان لا يقبل حِباء السلاطين، وينفق من ماله، على إخوانه الفقهاء المعوزين[26]. والمظنون أن كره الفقهاء ولاية القضاء يعود إلى ورعهم وتحرّجهم من الوقوع في الإثم، وخضوعهم لرغبات السلاطين وأهوائهم، والخوف من تدخلهم في أحكام القضاء، وإثارة سخطهم ومَوْجدتهم، والتعرض لغضبهم وسطوتهم، وزهدهم في متاع الحياة الدنيا، وعَرَضها الزائل.

وإذا ما انعطفنا إلى مِحَن العلماء الفقهاء في تاريخ الإسلام عامة، وفي العصر العباسي الأول على وجه الخصوص، «فإننا سنجدها ذات أسباب

سياسية في الأغلب الأعم منها، فليس هناك في الإسلام من العلماء مَنْ تعرض للاضطهاد والمحنة من طرف الحكام، من دون أن يكون لذلك سبب سياسي. والغالب ما يكون ذلك السبب فتوى أو موقف عملي [كذا] اتخذه العالم ضد الحاكم، في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو في إطار مجرد النقد، الذي يعبر عن رأي مخالف»[27].

والمِحْنة – لغة – الخُبْرة، والبلاء والشدة، ومَحَن فلاناً: خبره وجربه، وعذّبه، فاشتد في تعذيبه، ومَحَنْتُه وامتحنته: بمنزلة خَبَرْتُه واختبرته، وبَلَوتُه وابتليته، وأصل المَحْن: الضرب بالسَّوط...[28]. غير أن هذا اللفظ يحمل معنًى اصطلاحياً خاصاً، عندما يُرن بـ (العلماء)؛ إذ يُقصد به: ما يتعرض له (العالم) من مضايقة وأذى من قِبَل السلطان، أو من قِبَل خصومه في المذهب، بسبب ما[29]. وجاء في لسان العرب: «... المِحْنة: واحدة المِحَن، التي يُمتحن بها الإنسان من بليَّة... [و] هي أن يأخذ السلطان الرجل فيمتحنه، ويقول فعلت كذا وفعلت كذا، فلايزال به حتى يقول ما لا لم يفعله، أو ما لا يجوز قوله...»[30].

وقد عانى كثير من فقهاء العصر العباسي من مِحَن السلطان، لأسباب سياسية، أو تتصل مع السياسة بسبب، وعلى رأس هؤلاء المتحنين أئمة المذاهب الأربعة، أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل، رحمهم الله وأرضاهم.

أما الإمام أبو حنيفة، النعمان بن الثابت[31] (80-150هـ)، رحمه الله تعالى، فقد تعرض لِمِحَن السلاطين في الدولتين الأموية والعباسية، فضُرب وحُبس وهُدد بالقتل، وفي رواية: قُتل مسموماً! إذ ضُرب في عهد بني أمية على أن يلي القضاء فلم يُجب، وكان تلميذاً للإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي رضي الله عنهم، وقد ناصره أبو حنيفة، حينما خرج على الأمويين، فأعانه بماله، واعتذر عن عدم الخروج معه[32]. ولذلك كان الإمام من المناهضين لبني أمية، والمشايعين لآل البيت، ولذا حاولا كسب وده في توليته الولايات فأبى، كما لم يكن من المُعتفين

جَنَابَهم. وقد حذا حذوهم في استمالته، إلا أن أبا حنيفة لم تكن تأخذه في الله لومة لائم. رُوي أن أهل الموصل كانوا قد انتفضوا على المنصور، وقد اشترط المنصور عليهم، أنهم إن انتفضوا، تحل دماؤهم، فجمع أبو جعفر المنصور الفقهاء، وفيهم أبو حنيفة، فقال: ليس صح أنه عليه الصلاة والسلام قال: (المؤمنون عند شروطهم)[33]؟ وأهل الموصل قد شرطوا ألا يخرجوا عليّ، وقد خرجوا على عاملي، وقد حلّت لي دماؤهم. قال رجل: يدك مبسوطة عليهم، وذلك مقبول فيهم، فإن عفوت فأنت أهل العفو، وإن عاقبت فبما يستحقون. فقال لأبي حنيفة: ما تقول يا شيخ، ألسنا في خلافة نبوّة وبيت أمان؟ قال: إنهم شرطوا لك ما لا يملكونه، وشرطت عليهم ما ليس لك؛ لأن دم المسلم لا يحل إلا بأحد معانٍ ثلاثة، فإن أخذتهم أخذت بما لا يحل، وشرط الله أحق أن تُوفي به. فأمرهم المنصور بالقيام، فتفرقوا، ثم دعاه، وقال: يا شيخ! القول ما قلت، انصرف إلى بلادك، ولا تُفتِ للناس بما هو شَيْنٌ على إمامك؛ فتبسط أيدي الخوارج[34].

فالإمام يحكم الدين في السياسة، ويوجهها بموجبه، بخلاف (فقهاء السلاطين) الذين يفتون بحسب ما يريد الخليفة، ويتفق مع هواه. والخليفة سمع من أبي حنيفة، وأقر له بصحة ما قال، إلا أنه إقرار منوط بعدم الفتوى «بما هو شَيْنٌ» على الخليفة؛ لكيلا تثار الفتن، ويتخذ الخوارج حجة قوية يتذرعون بها على الخليفة، وهي مخالفة الشريعة والحُكم بالهوى.

وكان أبو حنيفة أيَّد (النفس الزكية)، جاهر بمناصرته، حين خرج على المنصور سنة (145هـ)، وثبهط بعض قواد المنصور، وهو الحسن بن قَحْطبة، عن الخروج لحربه، و«هذا العمل في نظر المنصور من أخطر الأعمال على دولته؛ لأنه تجاوز فيه أبو حنيفة حد النقد المجرد، والولاء القلبي، إلى العمل الإيجابي، وإن كان عمله مقصوراً على الإفتاء، وإن المفتي تجب عليه النصيحة في دين الله من غير تمويه للباطل، ولا تحسين للفاسد، ولا تزيين لغير الحق»[35].

إذن، كان أبو حنيفة، رحمه الله، لا يعترف بشرعية حكم المنصور، ويؤيد المعارضة المسلحة ضده، بخلاف الحسن البصري، على سبيل المثال، الذي كان ينفر من المعارضة المسلحة في العصر الأموي، وكذلك الأمر بالنسبة للفقهاء السنة، منذ القرن الرابع الهجري، على وجه التقريب؛ إذ انتهت مقاطعة السلطة، عدا حالات قليلة، وتم التعايش معها وتسويغ ما تفعله أو تقوم به.

وكانت سبيل المنصور تجاه موقف أبي حنيفة منه، أنْ عرض عليه أن يتولى قضاء بغداد، أو قضاء القُضاة، «فإن قَبِل كان ذلك دليلاً على إخلاصه أو على طاعته المطلقة للمنصور، وإن رفض كان ذلك ذريعة للنيل منه أمام العامة من غير حَرِيجة دينية؛ لأنه إذا كان فاضلاً في نظرهم، فامتناعه عن واجب في عنقه، فليحمل على ذلك الواجب بعض الأذى ينزل به، وما ينزل به من أذى، إنما هو لإكراهه على ما هو في مصلحة الناس أجمعين، لا للكيد له ولا لظلمه، وإنما ليؤدي ضريبة العلم»[36]!

بيد أن الإمام أبا حنيفة لم يقبل ما عرضه عليه المنصور، فضُرب وحُبس وعُذّب. ونقلت المصادر محاوراته مع المنصور، وما جرى له في هذا الشأن، وثمّة خلاف فيما بينها. وفي رواية: أنه بعد أن حُبس وضُيِّق عليه مدة، كلّم المنصور بعض خواصه، فأُخرج من السجن، ومُنع من الفتوى والجلوس للناس والخروج من المنزل، فكانت تلك حالته، إلى أن توفي. وعلّق الشيخ أبو زهرة على هذه الرواية قائلاً: (ونحن نميل إلى هذه الرواية؛ لأنها تتفق مع سياق الحوادث)[37]. وقال الذهبي (ت 748هـ): إنه «توفي شهيداً مسقياً في سنة خمسين ومئة وله سبعون سنة»[38].

وأياً ما كان، فإن أبا حنيفة، رحمه الله وأرضاه، أوصى بأن يُدفن في أرض طيبة، لا في أرض غصبها السلطان، ولمّا بلغت المنصور وصية الإمام، قال: من يعذرني من أبي حنيفة حياً وميتاً؟! وقد «صلّى أبو جعفر نفسه على قبره بعد

دفنه، ولا ندري أكان ذلك إقراراً منه بعظمة الخُلق والدِّين، وجلال التُّقى، أم لإرضاء العامة؟ ولعله مزيج من الأمرين، فقد كان أبو حنيفة عظيماً حقاً»[39].

أما الإمام مالك بن أنس الأصبحي (93-179هـ)[40] - «شيخ الإسلام، حجة الأمة، إمام دار الهجرة - فعلى الرغم من قبوله مال السلطان؛ لأنه مال المسلمين، وليس ماله أصلاً، كما يرى، غير أنه كان آمّاراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، لا يُداهن في دين الله، ويصدع بالحق، ولا يتّبع سبيل المعتدين، وكان بلغ منزلة عظيمة عند أهل زمانه؛ فقد قيل: «كان له دولة خاصة به وسلطان، حتى كان يُقام بين يديه الرجل، كما يقام بين يدي الأمراء»[41]؛ إشارة إلى هيبته وكثرة أتباعه ومريديه. فكيف لا يحاول السلطان التقرب منه بالمِنح والعطايا؟

ومع ذلك، لم يسْلم الإمام مالك من مِحَن السلطان، وقد اختُلف في سبب محنته؛ إذ ذكر الطبري وغيره أيضاً، أنّ مالكاً استُفتي في الخروج مع محمد (النفس الزكية)، وقيل له: إنّ في أعناقنا بيعة المنصور، فقال: إنما بايعتم مُكرهين، وليس على مُكره يمين، فأسرع الناس إلى محمد، ولزم مالك بيته[42].

وقيل: إن المنصور «نهى مالكاً عن الحديث: (ليس على مُستكره طلاقٌ)، ثم دس إليه مَنْ يسأله، فحدّثه به على رؤوس الناس، فضربه بالسياط»[43].

وقيل: حسده الناس، وسعوا به إلى جعفر بن سليمان العباسي، والي المدينة المنورة، وقيل له: إنه لا يرى أيمان بيعتكم هذه بشيء، وهو يأخذ بحديث في طلاق المُكْره؛ فغضب جعفر، ودعا بمالك، فاحتج عليه بما رُفع إليه عنه، فأمر بضربه بالسياط[44].

والمظنون أن الإمام مالكاً حين حدّث بهذا الحديث - إن أخذنا بهذه الرواية - لم يكن يقصد إثارة فتنة، أو إضفاء الشرعية الدينية على ثورة (النفس الزكية)، وإنما هي حال العالم الورع حينما يُسأل، فلا يكتم علماً يأثم بكتمانه.

وقد أنكر المنصور أنه أمر بضرب مالك، وأقسم على ذلك، «والظاهر من مجموع الأخبار أن الذي تحمّل كِبْر المحنة في ظاهر الأمر، هو الوالي، وأن كل الظواهر تشير إلى أنه فعل ذلك من تلقاء نفسه. ونحن لا نستطيع أن ننفي أن يكون بعلم ورضىً من المنصور الداهية، الذي كان على علم يجري داخل دولته (...) ولكنها السياسة تحمّل بعض الناس إثم الفعل، وتجعل للمسيطرين فرصة البراءة»[45]!

أما الإمام الشافعي، محمد بن إدريس (150-204هـ)[46]، فكان سبب محنته - بحسب وشاية خصومه - تشيعه لآل علي رضي الله عنه، وكان هؤلاء أشد أعداء العباسيين، والحزب المعارض الأكثر قدرة على استمالة المؤيدين والأنصار. وكان الإمام الشافعي، رحمه الله وأرضاه، خرج إلى اليمن قاضياً، أو والياً على إقليم نجران - على اختلاف الأقوال - فارتفع ذكره، وعلا شأنه. ولنسمع رواية المحنة من الشافعي نفسه، يقول: (ثم خرجت إلى اليمن، فارتفع لي بها الشأن، وكان بها والٍ من قِبَل الرشيد، وكان ظلوماً غشوماً، وكنت ربما آخذ على يديه وأمنعه من الظلم، فكتب الوالي إلى الخليفة، يقول: إن أناساً من آل عليّ قد تحركوا، وإني أخاف أن يخرجوا، وإن ههنا رجلاً من ولد شافع المُطَّلبي، لا أمر لي معه ولا نهي)[47]. فحُمل هؤلاء وحُمل الشافعي معهم من اليمن، يرسُف في أغلاله، إلى بغداد - في رواية: إلى الرقّة - بأمر الرشيد، وكاد يلقي حتفه، لولا فضل الله جل وعلا وكرمه، وما تهيأ للشافعي من براعة الحجّة، وصدق المقال، وصفاء النية، والإخلاص له ولدينه في القول والعمل. أما الذين يمكرون السيئات، ويريدون كيداً بعباد الله المخلصين، فالله مخزيهم، ﴿وَمَكْرُ أُولَٰئِكَ هُوَ يَبُورُ﴾ [فاطر: 35-10].

ولعل محنة الإمام أحمد بن حنبل (164-241هـ)، هي أشهر مِحَن الفقهاء في العصر العباسي الأول[48]، وقد امتحن معه كثير من الفقهاء، منهم: محمد بن نوح (ت 218هـ)، وأبو يعقوب يوسف بن يحيى البُويطي، صاحب الإمام الشافعي، وقد أُحضر من مِصر، وتوفى - رحمه الله - في سجن الواثق سنة

(231هـ)، وأحمد بن نصر بن مالك بن الهيثم الخُزاعي، «الإمام الكبير الشهيد» كما وصفه الذهبي[49]، وقد قتله الواثق بيده، سنة (231هـ). وقد ابتدأت المحنة في حياة المأمون سنة (218هـ)، وامتدت طوال عهدي المعتصم والواثق، إلى نحو سنة (234هـ).

وكان سبب المحنة عدم القول بخَلْق القرآن، وكان المأمون «خالَطَه قومٌ من المعتزلة، فحسّنوا له القول بخَلْق القرآن، وكان يتردد ويراقب بقايا الشيوخ، ثم قوي عزمه، وامتحن الناس»[50]. ثم تابع الأمر أخوه المعتصم من بعده، بوصية من المأمون بمحضر القضاة والفقهاء والقوّاد والكتّاب – كما يروي الطبري[51] – ومنها قوله: «... وأنه خالقٌ، وما سواه مخلوق، ولا يخلو القرآن أن يكون شيئاً له مثل، ولا شيء مثله تبارك وتعالى (...) يا أبا إسحاق: ادن منّي، واتّعظ بما ترى، وخُذ بسيرة أخيك في القرآن...». كما أوصاه بأحمد بن أبي دؤاد، قاضي القضاة، قائلاً: «وأبو عبدالله بن أبي دؤاد فلا يفارقك وأشركه في المشورة، في كل أمرك؛ فإنه موضعٌ لذلك منك». وحقاً، طفق المعتصم ينفّذ وصية أخيه؛ «فكتب إلى البلاد بذلك، وأمر المعلمين أن يعلموا الصبيان ذلك، وقاسى الناس منه مشقة في ذلك، وقتل عليه خَلْقاً من العلماء، وضرب الإمام أحمد بن حنبل، وكان ضربه في سنة عشرين»[52]، بعد المئتين؛ أي بعد توليه الخلافة بعامين. وهكذا، ضُرب الإمام أحمد بالسياط، في عهد المعتصم، بتأثير من أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي، وتكرر ضربه مع حبسه نحواً من ثمانية وعشرين شهراً. وقد دعا بعض علماء السوء إلى قتله: «يا أمير المؤمنين: هو كافرٌ حلال الدم، اضرب عنقه، ودمه في عنقي...»[53]!! ولمّا أعياهم ابن حنبل، واستيأسوا منه، أعادوه إلى منزله، مُثخناً بجراحه.

ومما يدل على عِظم منزلة الأمام أحمد في نفوس العامة، وإكبارهم إياه، ومدى مكانته الدينية والاجتماعية في قلوبهم، ما رُوي أن المعتصم قال للناس يوم خروجه: «قد سلّمته إليكم صحيح البدن»؛ فهدأ الناس وسكنوا، وعلّ الذهبي على

ذلك بالقول: «ما قال هذا مع تمكنه في الخلافة وشجاعته [أي المعتصم]، إلا عن أمرٍ كبير؛ كأنه خاف أن يموت من الضرب، فتخرج عليه العامة! ولو خرج عليه عامة بغداد لربما عجز عنهم»[54]؟!

ثم أعاد الواثق، في عهده، المحنة جَذَعة بخَلْق القرآن، إلا أن أحمد بن حنبل لم يضرب بالسياط هذه المرة، بل أرسل إليه الواثق مع عامله على بغداد، قائلاً: إن أمير المؤمنين قد ذكرك، فلا يجتمعن إليك أحد، ولا تُساكنّي بأرض، ولا مدينة أنا فيها، فاذهب حيث شئت من أرض الله. قال [الراوي]: فاختفى أبو عبدالله بقية حياة الواثق»[55]. وقد كان خوف الواثق من إعلان الثورة عليه، إذا تعرّض لابن حنبل هو الدافع إلى الصنيع، فقد عظُمت منزلته عند الناس، و(بلغ الحِزام الطُّبْيَيْن)[56]، كما قالت العرب!

وبعد أن بويع المتوكل بالخلافة في ذي الحجة سنة (232هـ) - كما ذكر السيوطي - «أظهر الميل إلى السُّنة، ونصر أهلها، ورفع المحنة، وكتب بذلك إلى الآفاق، وذلك في سنة أربع وثلاثين، واستقدم المحدثين إلى سامرّا، وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم بأحاديث الصفات والرؤية»[57]. ويتساءل المرء عن سبب انقلاب المتوكل على المعتزلة بعد توليه الخلافة؟ ولماذا لم يتخذ هذه التدابير بعد استلامه مقاليد الحكم مباشرة؟ يذكر الطبري أنه في سنة (237هـ) غضب على أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي (ت 240هـ)، رأس المحنة ومُضرِم نارها[58]، وفي السنة نفسها رضي عن يحيى بن أكثم (ت 242هـ)، وكان من جِلّة الفقهاء السُّنة، ولاّه المأمون قضاء القضاة، وغلب عليه، غير أنه عَزَله قُبيل المحنة (نحو سنة 215هـ)، لأسباب غير جلية، أشار إليها المأمون في وصيته، التي أومأنا إليها آنفاً، زِدْ على ذلك أن ابن أكثم لا يرى أن القرآن مخلوق، ويكفّر قائله[59]. ويرى عابد الجابري «أن الانقلاب الذي حصل في عهد المتوكل، لم يكن من إنجاز أهل السنة؛ بل كان انقلاباً، قام به هو محاولة منه لكسب تأييد (الشارع)، الذي

كان يسيطر عليه أهل السنة؛ وذلك بهدف مواجهة تهديد القوّاد العسكريين الأتراك، وهذا ما يُفسّر موقفه مع ابن حنبل، وموقف ابن حنبل معه...»[60].

وأحسب أن هذا الرأي لا يتنكّب جادة الصواب، كما أحسب أن المتوكل ميّال في فكره إلى أهل السنة والجماعة. أضف إلى هذا كله أن الأتراك أنفسهم كانوا سُنّة، أو أصحاب نزعة سُنّية، فلِمَ لا يكون لهم أثر محمود - بعد أن عظُم شأنهم - في هذا الانقلاب؟

وأياً ما كان، فقد رام كثيرٌ من الباحثين دراسة هذه المحنة وأسبابها، وقد حاول المفكر الكبير محمد عابد الجابري، في دراسته العلمية الموسومة بـ (المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد)، إزالة الغموض عن أسباب المحنة، وإضفاء (المعقولية السياسية) - كما يقول - على أحداثها؛ أي ما بلغ فيها من شدة وعنف، يبعثان على الدهشة والحيرة والاستغراب! إلا أن النتيجة التي توصّل إليها في هذه المحاولة الجادة - فيما أحسب - غير مقنعة تماماً، وتتلخص بـ «أن عقيدة أهل السنة والجماعة، كما يقررها ابن حنبل، بطل محنة (خَلْق القرآن)، هي في مضمونها الديني عقيدة معارضة على (طول الخط) للعقيدة التي قالت بها القوى المعارضة زمن الأمويين، وبالتالي فمضمونها السياسي ينصرف مباشرة إلى رفع الإدانة عن الأمويين، وتوجيهها إلى العباسيين»[61]! وفي موضع آخر، ذكر أن الأشعري، قال: «قالت المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة: إن القرآن كلام الله - سبحانه - وإنه مخلوق، لم يكن، ثمّ كان». وعلّق الجابري على هذا الكلام قائلاً: وهؤلاء «كانوا جميعاً معارضين للحُكم الأموي. وإذن، فشعار (خَلْق القرآن) كان التعبير السياسي لمعارضة الأمويين[62]!

وإخالُ أن في هذا الكلام نظراً، ليس من مجال هذا البحث. وقد يصح أن المأمون كان لا يتفق مع أهل السنة والجماعة أو أهل الحديث، في أمور منها

تحرّجهم من ذم معاوية بن أبي سفيان والنيل منه، وكان المأمون أمر منادياً سنة (211هـ)، فنادى: «برئت الذّمة ممّن ذكر معاوية بخير، أو فضّله على أحد من أصحاب رسول الله ﷺ»[63]. كما قد يُقال أيضاً: إن المأمون أظهر سنة (212هـ) القول بتفضيل علي بن أبي طالب رضي الله عنه على سائر الصحابة، والقول بخَلْق القرآن[64]؛ كـ (ردة فعل) تجاه أهل السُّنة، ومن ورائهم العامة، ورميهم بالتجسيم والتشبيه والضلال! بيد أن الراجح – فيما أحسب – أن المأمون في كل ما صنع، سواء في البراءة ممّن ذكر معاوية بخير، أو في تفضيل عليّ على سائر الصحافة، رضوان الله عليهم أجمعين، أو في مسألة خلْق القرآن، كان يتصرف وفق قناعة عقلية راسخة مكينة في نفسه، وليس عن حفيظة ثائرة من أهل الحديث، أو غيرهم، ممّن تعاطف مع الأمويين، أو أثنى على حميد سياستهم؛ تعبيراً عن المَوْجدة الخفية تجاه سياسة العباسيين، وانحرافهم إلى الفرس وأصحاب الأهواء والمعتزلة ومن لَفَّ لفَّهم.

كذلك، فإن قضية (خلْق القرآن) ليست من فروع الدين[65]، من وجهة نظر المأمون أو المعتزلة أو أهل السنة والجماعة، فالمسألة، برأيهم، تتصل بمسائل كبرى في العقيدة، حول ذات الله وصفاته، أو في التنزيه والتجسيد – تعالى الله عما يقول الكافرون والملحدون علواً كبيراً – ولذا كان كل حزب يكفّر الآخر، وينسبه إلى المُروق من الدين، ولم يكن ثمّة تكفير في الفروع عصرئذٍ!

وكان المأمون يحسب أن رأيه صائب في (خلْق القرآن)، وأنه على هُدى من الله تعالى، فأساء من حيث أراد أن يُحسن! وتتجلى وجهة نظره في رسالتيه إلى عامله على بغداد سنة (218هـ)، في امتحان الفقهاء والعلماء والقضاة بـ (خلْق القرآن)، وكان المأمون في آخر حملاته على الروم! ففي الرسالة الأولى، يقول: «أما بعد؛ فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم، الاجتهاد في إقامة دين الله، الذي استحفظهم، ومواريث النبوة التي أورثهم، (...)، وذلك أنهم [من يقول بقِدَم القرآن] ساووا بين الله تبارك وتعالى، وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا

مجتمعين، غير متعاجمين، على أنه قديم أول، لم يخلقه الله ويُحدثه، ويخترعه، وقد قال الله جل وعلا: (...). فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة، ورؤوس الضلالة المنقوصون من التوحيد حظاً، والمخسوسون من الإيمان نصيباً...»[66].

وفي رسالته الأخرى يتهم المأمون معارضيه بمضاهاة النصارى في القول بأن عيسى عليه السلام هو كلمة الله القديمة، ومن ثَّم يكونون قد أثبتوا لله شريكاً في القِدَم، وهذا شرك مُبين، بحسب تأويله، ولنسمعه يقول: «... وتزين في عقولهم ألا يكون مخلوقاً، فتعرضوا بذلك لدفع خلْق الله (...) وضاهوا به [أي القول بقِدَم القرآن] قول النصارى في ادعائهم في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق؛ إذ كان كلمة الله (...) وقد عظّم هؤلاء الجَهَلة بقولهم في القرآن الثَّلْمَ في دينهم والحَرَج في أمانتهم، وسهّلوا السبيل لعدو الإسلام، واعترفوا بالتبديل والإلحاد في قلوبهم، حتى عرفوا ووصفوا خلق الله وفعله، بالصفة التي هي لله وحده، وشبهوه به، والاشتباه أولى بخَلْقه، وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظاً في الدين، ولا نصيباً في الإيمان واليقين...»[67].

ولا مِرْية، والحال هذه، في أن المسألة تتعلق بصميم العقيدة، لا بفروع الدين، وليست غطاء لقضية سياسية كبرى تتصل بالأمويين ومساندتهم؟! وإن كان لها أبعاد ونتائج سياسية. والحق أنها قضية سياسية، من حيث إن السياسة فرع للدين، أو غاية السياسة هي إقامة الدين عصرئذٍ، والتمكين له في الأرض، وهذا رأي المأمون أيضاً، يقول: «... فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله...». فليس كلام المأمون - فيما أظن - في رسالتيه، والمحنة في (خلْق القرآن)، ستاراً لـ «توظيف الديني من أجل السياسي»[68]، بل العكس هو الحقيقة عينها.

كذلك، لا أحسب أن «الذي حمل الخليفة المأمون على امتحان الأئمة، والعلماء، والحكّام، والقضاة، والفقهاء، في القول بخلْق القرآن» هو «الخوف من

هذه الرموز التي أصبحت تجسّد قوة (رئاسية) موازية لملكه، تقود قوة غير مباشرة تهدد قوة الدولة ذاتها»[69]؛ إذ إن هذا الكلام إسراف في التأويل، وإغراق في التخيل! وحسبنا في الرد عليه أن نقول: لو كان المأمون وجلاً في هذه الرموز - بتعبير صاحب الرأي - لاستمالها إلى جانبه بالمِنح والعطايا، وموافقتها في رأيها، لا بإثارتها وامتحانها، وموافقة المعتزلة، الذين لا يضاهئون أهل السنة والجماعة في عِظم المنزلة وسَعة السلطان بين العامة والرعية: «وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر، من حشو الرعية، وسِفلة العامة، ممّن لا نظر له، ولا روية، (...)، أهل جهالة بالله، وعمًى عنه، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به،...»[70]؛ يعني أنهم من القائلين بأن القرآن كلام الله القديم. وقد قال مرة قبل إظهار القول بخلْق القرآن: «لولا مكان يزيد بن هارون، لأظهرت (القرآن مخلوق)»[71]. وقد توفى يزيد قبل المحنة سنة (206هـ)، وكان من كبار أهل الحديث، ومن (الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر)، وكان المأمون يخشى معارضته؛ لأنه ذو مكانة خاصة في قلوب العامة، وكان من الذين خرجوا على المنصور مع إبراهيم بن عبدالله أخي النفس الزكية، إبّان ثورته في البصرة[72].

إذن، كان المأمون يخشى المعارضة أو حدوث فتنة عامة، إن أظهر مقالته في القرآن، ثم عَزَم على إظهارها، وهو يجاهد الروم! مما يؤكد أن هذه المقالة تمكنت من نفسه، واقتنع بصحتها، وكان يظن أن الفقهاء والعلماء سيوافقونه على ذلك، ولكن ظنه تبدد، وشَجَر الخلاف فيما بينهم، فهاجوا عليه وماجوا، و«تكلموا فيه، وقالوا: إنه مبتدع، وغلا بعضهم في ذلك، فقال بكُفر من رأى (خلْق القرآن)، وبذلك تجسّمت هذه المسألة تجسيماً»[73]! ورأى المأمون، عندئذ، أن يستعين بسلطانه في استمالة الفقهاء إلى رأيه، فاستبد به الغلو في تأييد هذه الفكرة - وكان حر التفكير - فخرج عن القصد، وكان الأحرى به أن يُمسك عن هذا الأمر كله، ويحذو حذو أسلافه.

وإنْ تعجب فعجبٌ قولُهم: إن المأمون اختار امتحان أهل الحديث والفقه، بهدف رد الجماعة إلى المُلك، وإنّ إجابتهم في الامتحان تُسقطهم - بتعبير صاحب الرأي - في أعين العامة، فيظهر عندها بجلاء أنهم ليسوا مما يوثق بدينه وبرئاسته، ولم يدرك هذا الأمر أحد مثلما أدركه أحمد بن حنبل، لذا فإنه أصر إصراراً عظيماً على عدم الإجابة؛ أي على العِصيان الكامل، فطالت محنته[74]! قلت: ومتى كان أحمد بن حنبل وغيره من الفقهاء أصحاب فتنة ودعاة خروج على السلطان حتى يردهم إلى طاعته؟ بل إن الإمام أحمد من أشد الدعاة إلى طاعة السلطان، «فقد كان ينهي عن الخروج، ويعتبره بغياً، مهما تكن حال الخليفة، ولو كان قاتله، ومَنْ صب عليه سوط العذاب»[75]!

وأياً ما كان، فمن المعلوم أن المعتزلة - في الأصل - فرقة دينية، جَنَحت في فترة صلتها بالسلطة، وتأثيرها في فكر المأمون، لنشر معتقداتها، وفرض آرائها، ومحاربة خصومها، بالاعتماد على قوة الدولة وهيمنتها، فصاروا الممثلين لـ (إيديولوجية) الدولة، وأصحاب السلطان والنفوذ السياسي فيها. غير أنه مالبث أن خفت صوتهم، وتضعضع سلطانهم، وأفَل نجمهم، وسطع نجم علماء السُّنة والجماعة، ويمثلهم أحمد بن حنبل وغيره، ثم الأشاعرة فيما بعد، الذين أضحوا لسان حال أهل السنة، والممثل الحقيقي لمثقفها المستنير.

الهوامش

1) الصدّيق، حسين: المدخل إلى تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص 48.
2) انظر: الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، ص 306 وما بعدها. وانظر، في ترجمة الحسن البصري وأخباره: ابن خلّكان: وفيات الأعيان 69/2-73. والذهبي: سِير أعلام النبلاء 456/5-474.
3) الصدّيق، حسين: المدخل، ص 49.
4) ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع المُلك 391/1.
5) المثقفون في الحضارة العربية، ص 39.
6) الجابري: العقل السياسي العربي، ص 235.
7) الصدّيق، حسين: المدخل إلى تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص 51.
8) أومليل، علي: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 12.
9) ضيف، شوقي: العصر العباسي الأول، ص 80.
10) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 250. وأبو إسحاق الفَزَاري هو: إبراهيم بن محمد، كان من أئمة الحديث، ومن أهل السنة، (ت نحو 185هـ). انظر: الذهبي: سِير أعلام النبلاء 709/7-712. وابن كثير: البداية والنهاية 216/10. أما عبدالله بن المبارك، فأمير الأتقياء في زمنه – كما يقول الذهبي – وهو عالمٌ وشاعر ومجاهد، (ت 181هـ). انظر: سِير أعلام النبلاء 602/7-630. والبداية والنهاية 191/10-193.
11) ابن الطقطقا: الفخري، ص 149.
12) الطبري: تاريخ الأمم والملوك 454/7-456.
13) الطبري 247/8. وابن الأثير 291/5. وابن كثير 180/10. ومحمد بن الحسن الشيباني، هو أبو عبدالله، صاحب أبي حنيفة، فقيه جليل القدر، ولاه الرشيد القضاء، (ت 189هـ). انظر: ابن خلّكان: وفيات الأعيان 184/4-185. والذهبي: سِير أعلام النبلاء 82/8-83. وابن كثير 218/10-219. أما أبو البَخْتَري؛ فهو وهب بن وهب، قرشي، كان فقيهاً إخبارياً ناسباً سَرياً، «وكان متروك الحديث، مشهوراً بوضعه»، معروفاً بالكذب، (ت 200هـ). انظر: الفهرست، ص 161. ووفيات الأعيان 37/6-42. وسير أعلام النبلاء 238/8-239.
14) إحياء علوم الدين 44/1.
15) المصدر نفسه 44/1.

16) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء 198/7. وانظر، في ترجمته وأخباره: المصدر نفسه 212-174/7.

17) سورة هود: 113/11.

18) ابن عبدربه: العقد 159/3.

19) ابن الطقطقا: الفخري، ص 85. وانظر: الجابري: العقل السياسي العربي، ص 254.

20) الدقر، عبدالغني: الإمام مالك بن أنس (إمام دار الهجرة)، ص 344-345 (ولم يذكر مصدر القول).

21) المرجع نفسه، ص 352.

22) انظر الحديث عن أموال السلاطين، وصلاتهم، وما يحل منها وما يحرم، في: رحياء علوم الدين 123/117/2.

23) الذهبي: سير أعلام النبلاء 532/6، 536.

24) ابن كثير: البداية والنهاية 127/10.

25) الذهبي: المصدر نفسه 443/7.

26) انظر: المصدر نفسه 602/7-630.

27) الجابري: محمد عابد: المثقفون في الحضارة العربية، ص 66.

28) ابن منظور: لسان العرب، مادة: محن.

29) الجابري: المثقفون، ص 65.

30) لسان العرب، مادة: محن.

31) انظر في ترجمته وأخباره: الغزالي: إحياء علوم الدين 32/1. وابن خلّكان: وفيات الأعيان 405/5-415. والذهبي: سير أعلام النبلاء 529/6-538. وابن كثير: البداية والنهاية 115/10-116. والسيوطي: تاريخ الخلفاء، ص 222، 224.

32) أبو زهرة، محمد: أبو حنيفة؛ حياته وعصره – آراؤه وفقهه، ص 31. وأمين، أحمد: ضحى الإسلام 274/3.

33) الحديث في: سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، ضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبدالحميد 204/3 برقم 3594، كتاب الأقضية، بلفظ: (المسلمون على شروطهم).

34) ابن الأثير: الكامل 155/5-156. وأبو زهرة: المرجع السابق، ص 41؛ نقلاً عن مناقب ابن البزازي 17/2.

35) أبو زهرة، محمد: أبو حنيفة، ص ٩٣.

36) المرجع نفسه، ص 46.

37) نفسه، ص 50.

38) سير أعلام النبلاء 537/6. وانظر: السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص 222.

39) أبو زهرة، محمد: أبو حنيفة، ص 51.

40) انظر في ترجمته وأخباره: الغزالي: إحياء علوم الدين 31/1-32. وابن خلّكان: وفيات الأعيان 135/4-139. والذهبي: سير أعلام النبلاء 382/7-437. وابن نباتة: سرح العيون، ص 260-263. وابن كثير: البداية والنهاية 188/10.

41) الدّقر، عبدالغني: الإمام مالك، ص 341. (نقلاً عن النجوم الزاهرة، دون ذكر الصفحة).

42) الطبري: تاريخ الأمم والملوك 560/7. وابن الأثير: الكامل 111/5. والسيوطي: تاريخ الخلفاء، ص 224.

43) الذهبي: سير أعلام النبلاء 403/7-412. وحديث: (ليس على مُستكرهٍ طلاق) لم أعثر عليه مرفوعاً بهذا اللفظ، وانظر: صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكُرْه... (10)، 1892/3-1893 . ومختصر سُنن ابن ماجه، اختصره وعلّق عليه: مصطفى البُغا، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي (16)، ص 257 رقم 2043، 2044، 2045، 2046. وفيه عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «لا طلاق ولا عِتاق في إغلاق»؛ أي في إكراه.

44) المسعودي: مروج الذهب 352/3. والذهبي: سير أعلام النبلاء 403/7. وابن نباتة: سرح العيون، ص 261.

45) أبو زهرة، محمد: مالك؛ حياته وعصره – آراؤه وفقهه، ص 60.

46) انظر، في ترجمته وأخباره: ابن النديم: الفهرست، ص 352-354. والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 54/2-76. والغزالي: إحياء علوم الدين 29/1-31. والحموي، ياقوت: معجم الأدباء 281/8-327. وابن كثير: البداية والنهاية 274/10-277.

47) الحموي، ياقوت: معجم الأدباء، 287/17. (بتصرف يسير).

48) انظر، في ترجمته وأخباره، ومحنه (خلق القرآن): الطبري 631/8-645. وابن النديم: الفهرست، ص 378-379. والخطيب: تاريخ بغداد 178/5-188. وابن خلّكان: وفيات الأعيان 63/1-65. والذهبي: سير أعلام النبلاء 434/9-547. وابن كثير: البداية والنهاية 296/10-298، 352-370. والسيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ٧٦٢-٤٦٢.

49) سير أعلام النبلاء ص 426/9-428.

50) المصدر نفسه 472/9.

51) تاريخ الأمم والملوك 647/8-650.

52) السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ٤٨٢.

53) الذهبي: المصدر نفسه 488/9.

54) نفسه 486/9.

55) نفسه 489/9.

56) مَثَلٌ؛ يُضرب للأمر يبلغ غايته في الشدة والصعوبة. والطُّبيُ (بالكسر والضم): حَلَمة الضَّرْع التي فيها اللبن، والتي يرضع منها الرضيع، وهي لغير الإنسان من الحيوان، وقد يُطلق الطِّبي على الضَّرْع نفسه، ج: أطْباء. انظر: العسكري: جمهرة الأمثال 220/1، برقم 275. والفيروزآبادي: القاموس المحيط، (مادة: طبي)، وكذا المعجم الوسيط.

57) السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص 294.

58) تاريخ الأمم والملوك 189/9. وانظر: ابن خلّكان: وفيات الأعيان 81/1-91. والذهبي: سِير أعلام النبلاء 428/9-429. وابن كثير: البداية والنهاية 342/10، 345-349.

59) انظر: الطبري 189/9. والخطيب: تاريخ بغداد 195/14-206. وابن خلّكان: وفيات الأعيان 147/6-165.

60) المثقفون في الحضارة العربية، ص 111.

61) المثقفون، ص 100.

62) المثقفون، ص 107. وانظر كلام الأشعري في: مقالات الإسلاميين، ص 582.

63) الطبري 618/8. وابن الأثير: الكامل 553/5.

64) الطبري 619/8. غير أنه لم يمتحن العلماء أو يفرض رأيه بالقوة، في ذلك الوقت.

65) انظر: الجابري: المثقفون، ص 72 وما بعدها.

66) الطبري: تاريخ الأمم والملوك 631/8-633.

67) المصر نفسه 634/8-636.

68) الجابري: المثقفون، ص 97.

69) جدعان، فهمي: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ص 353.

70) الطبري 632/8.

71) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد 343/14. والذهبي: سير أعلام النبلاء 231/8.

72) انظر، في ترجمته: الخطيب: تاريخ بغداد 338/14-348. والذهبي: نفسه 228/8-236.

73) الخضري، محمد: الدولة العباسية، ص 203.

74) انظر: جدعان، فهمي: المحنة، ص 280 وما بعدها.

75) أبو زهرة، محمد: أحمد بن حنبل؛ حياته وعصره – آراؤه وفقهه، ص 145.

المصادر والمراجع

- **ابن الأثير**، عز الدين: ***الكامل في التاريخ***، تح: عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 4، 1424هـ/2004م.
- **ابن الأزرق**، محمد بن علي: ***بدائع السّلك في طبائع المُلْك***، تح: علي سامي النشّار، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، 1397-1398هـ/1977-1978م.
- **الأشعري**، أبو الحسن: ***مقالات الإسلاميين واختلاف المُصَلِّين***، عُني بتصحيحه: هلموت ريتر، دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن، ط 3، 1400هـ/1980م.
- **أمين**، أحمد: ***ضحى الإسلام***، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 10، د.ت.
- **أومليل**، علي: ***السلطة الثقافية والسلطة السياسية***، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1966م.
- **البخاري**، الإمام أبو عبدالله محمد بن إسماعيل: ***صحيح البخاري***، بعناية: مصطفى ديب البُغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط 2، 1413هـ/1993م.
- **الجابري**، محمد عابد: ***العقل السياسي العربي***، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 4، 2000م.

* **المثقفون في الحضارة العربية**، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1995م.

- **جدعان**، فهمي: المحنة: ***بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام***، دار الشروق، عمّان - الأردن، ط 1، 1989م
- **الحموي**، ياقوت بن عبدالله: ***معجم الأدباء أو إرشاد الأريب في معرفة الأديب***، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1400هـ/1980م.
- **الخضري**، محمد: ***الدولة العباسية***، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1420هـ/1999م.
- **الخطيب البغدادي**، أحمد بن علي: ***تاريخ بغداد***، تح: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1417هـ/1997م.
- **ابن خلدون**، عبدالرحمن: ***مقدمة ابن خلدون***، تصحيح وفهرسة: السيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، المكتبة التجارية - مكة المكرمة، ط 3، د.ت.
- **ابن خلّكان**، شمس الدين أحمد بن محمد: ***وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان***، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.

- **أبو داود**، سليمان بن الأشعث، ***سُنن أبي داود***، ضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت.

- **الدّقر**، عبدالغني: ***الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة***، دار القلم، دمشق، ط 3، 1419هـ/1998م.

- **الذهبي**، شمس الدين محمد بن أحمد: ***سير أعلام النبلاء***، تح: محب الدين العمروي، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1417هـ/1997م.

- **أبو زهرة**، محمد: ***أحمد بن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه***، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.

* ***أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه***، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 3، 1960م.

* ***مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه***، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت.

- **السيوطي**، جلال الدين: ***تاريخ الخلفاء***، بعناية: مصطفى عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1414هـ/1993م.

- **الصدّيق**، حسين: ***المدخل إلى تاريخ الفكر العربي الإسلامي***، منشورات جامعة حلب، 1412هـ/1991م.

- **ضيف**، شوقي: ***العصر العباسي الأول***، دار المعارف بمصر، ط 6، د.ت.

- **الطبري**، محمد بن جرير: ***تاريخ الأمم والملوك***، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. مصورة عن طبعة دار المعارف بمصر، بيروت، د.ت.

- **ابن الطقطقا**، محمد بن علي بن طباطبا: ***الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية***، دار صادر، بيروت، د.ت.

- **ابن عبدربه**، أحمد بن محمد: ***العقد [الفريد]***، شرحه وضبطه: أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

- **العسكري**، أبو هلال: ***جمهرة الأمثال***، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبدالمجيد قطامش، دار الجيل ودار الفكر، بيروت، ط 2، 1408هـ/1988م.

- **الغزالي**، أبو حامد محمد بن محمد: ***إحياء علوم الدين***، مراجعة: صدقي جميل العطّار، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1413هـ/2003م. (وبذيله: المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من أخبار، للإمام العراقي، و...).

- **الفيروزآبادي**، مجد الدين محمد بن يعقوب: ***القاموس المحيط***، مؤسسة الرسالة، ط 7، 1424هـ/2003م.

- **ابن كثير**، الحافظ إسماعيل بن عمر: ***البداية والنهاية***، تح: أحمد عبدالوهاب فتيح، دار الحديث، القاهرة، ط 5، 1418هـ/1998م.

- **ابن ماجه**، أبو عبدالله محمد بن يزيد: ***مختصر سنن ابن ماجه***، اختصره وعلّق عليه: مصطفى البُغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، د.ت.

- **المسعودي**، علي بن الحسين: ***مروج الذهب ومعادن الجوهر***، تح: سعيد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1421هـ/2000م.

- **ابن منظور**، محمد بن مكرّم: ***لسان العرب***، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ/1994م.

- **ابن نباتة المصري**، جمال الدين: ***سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون***، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1383هـ/1964م.

- **ابن النديم**، محمد بن أبي يعقوب: ***الفهرست***، شرحه وعلّق عليه: يوسف علي طويل، وصنع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1422هـ/2002م.



الإيقاع القرآني في الدراسات التراثية

محمد حرير(*)

ملخص البحث:

إن الباحث في المدونة التراثية العربية والإسلامية، يلفي الكثير من نظرات السابقين في كتاب الله العظيم، هذه النظرات التي تبلورت من خلال ما وقع في نفوسهم من جلال نظم الخطاب القرآني، ومن عظيم روعته وجميل أسراره.

وقد كان من بين تلك النظرات، ظاهرة الإيقاع. هذه الظاهرة التي هي بحث إعجاز من إعجاز القرآن؛ وبالتالي هي وجه جديد من وجوه بلاغته الفريدة، لم يكن في مقدور أحد أن يرقى إليها؛ كما أنها ضرب من فنيات القول، حاول البلغاء فوقفوا دونه عاجزين عجز استيئاس واستسلام، فخشعوا له وخروا ساجدين.

توطئة:

الإيقاع بين المصطلح والمفهوم

إن الإيقاع في حقيقته يتمظهر في جل جوانب الحياة الطبيعية للإنسان،

(*) باحث جزائري.

من قول وحركة، بل هو يتمظهر في كل ما يطال هذا الإنسان، وهو بتعبير أحدهم «ظاهرة مألوفة في طبيعة الإنسان نفسه، فبين ضربات القلب انتظام، وبين وحدات النفس انتظام، وبين النوم واليقظة انتظام وهكذا»[1]، وهو كذلك بتعبير أحد آخر: «يمثل في جملة من المظاهر بحيث كان كل شيء في نفسه، ومع غيره إيقاعاً؛ إذا تكرر على سبيل الانسجام والائتلاف، بل إذا تكرر على سبيل التناقض والاختلاف، كتعاقب الفصول مثلاً»[2].

إن الإيقاع في الطبيعة ناموس من نواميس المظاهر الحياتية، كتوالي الليل والنهار والشمس والقمر، ومدار الأيام، والشهور والسنون.. وإذا كان الأمر كذلك؛ فمن الصعوبة بمكان أن نعثر على تعريف يحيط بجوهره، وبالتالي يقف عند حدود ملامحه، ذلك أنه «منذ عهد اليونان الذين كانوا أول من اجتهدوا في تحديده، لايزال مفهوم الإيقاع محل نزاع في الرأي بين الباحثين قدامى ومحدثين»[3].

وقبل الولوج في محاولة معرفة المفاهيم التي اكتنفت هذا المصطلح، يجدر بنا المقام أن نقف عند دلالة هذا المصطلح من وجهة دلالته المعجمية، لنسترفد منها ما قد يعين الدارس في الإمساك بخيط يجعله قادراً على ممارسة حقه في مقاربته لهذا المصطلح (الإيقاع).

إن جل الدارسين يتفقون على أن الإيقاع (Rythme)، هو مصطلح ينحدر من اللفظ الإغريقي (Rythmos)، هذا في التراث الإغريقي[4]. أما في معاجمنا العربية، فهو عندها مستمد من «وقع المطر، وهو شدة ضربة الأرض إذا وبل»[5]؛ كما أنه «من إيقاع اللحن والغناء، وهو أن يوقع الألحان ويبينها، وسمى الخليل رحمه الله كتاباً من كتبه في ذلك المعنى كتاب الإيقاع»[6]، وهو بعبارة أخرى «اتفاق الأصوات والألحان وتوقيعها في الغناء أو العزف»[7].

فالواضح من كل ما مر ذكره، أن (الإيقاع) يقوم على علة الانسجام

والتوافق الحركي والنغمي، والذي من شأنه أن يولد حركة منتظمة يوفرها الإيقاع للغة التي يتخللها. ونحن إذا ما أردنا أن نلامس تعريفات تقترب من ما نصبو إليه، فنجدها كثيرة، فهو «الفاعلية التي تنتقل إلى المتلقي ذي الحساسية المرهفة الشعور بوجود حركة داخلية.. تمنح التتابع الحركي وحدة نَغميَّة عميقة»[8]؛ كما أن الإيقاع بلغة الموسيقى هو أيضاً «الفاعلية التي تمنح الحياة للعلامات الموسيقية المتغايرة التي تؤلف بتتابعها العبارة الموسيقية»[9].

فهذان التعريفان باستخدامهما للغة الموسيقية، يجعلان الإيقاع لا يخرج عن دائرة الموسيقى بشكل عام، وفي هذا الصدد نلفي تعريفاً آخر يذهب المذهب نفسه، إنه كما أقر بذلك الفارابي «النقل على نغم في أزمنة محدودة المقادير والنسب»[10].

وهنا لا بأس من الإشارة إلى التعريف بين الوزن والإيقاع إذ طالما يختلط الأمر بينهما، ذلك أن الوزن عندما يتمثل لدى بداية تركيب ما، فإنه «يفتأ قائماً دون أن يصيبه تغيير إلى نهايته مثله مثل الشكل الميكانيكي في حين تجد الإيقاع كأنه خلق جمالي محض»[11].

وإذا ما رمنا استجلاء ملامح الإيقاع وتحديدها أكثر فإننا نجد أنفسنا أمام مصطلح هلامي لاينفك يستقر على وتيرة، إنه تتغير أشكاله بتغيير الخطاب الذي يؤطره فهو بذلك «تفاعل للنبر والكم على اختلاف في الدرجة بين لغة وأخرى»[12]. ولا شك أن الإيقاع بهذه الصفة ينبئ بأهميته وبدوره الفعال الذي يجسده.

لقد سبق وأن ذكرنا بأن معاجمنا العربية ترجمت للإيقاع بأنه الانسجام والتوافق الحركي والموسيقي الذي يولد حركة منتظمة يوفرها الإيقاع للخطاب الذي يتخلله، لكن المتفحص لهذا الأمر لا يجده يتحقق هكذا عفوياً بل لابد من شروط، أقلها أن تتضافر عناصر أخرى تعمل على ظهور تلك الحركة

المنتظمة(*) وهي عناصر يسهل اكتشافها في الموسيقى بيسر، وفي ذلك نلفي الدكتور عز الدين إسماعيل يقول: «والواقع أنه ربما كان من السهل دراسة الإيقاع في الموسيقى وكشف هذه القوانين بسهولة فيها، لأنها فن زماني تتضح فيه الصورة الأولى وتختلط بشيء»[13].

وإذا ما آلينا إلى منظومة العرب الأدبية في جاهليتهم، فإننا نجدها متوقفة في معظمها على إبداعات فنية يكتنفها الإيقاع المنغم بالموسيقى والألحان. وقد تمثل هذا بداية «بالحداء»، ونهاية «بجميل قصائدهم الطوال»، فلقد «عبرت الفاعلية الشعرية عند العرب عن نفسها بغنى إيقاعي مدهش... لقد حفل إيقاع الشعر بحيوية وتنوع، هما نقيض الرتابة المباشر، بل ربما كانت الحيوية المنبعثة من تنوع الإيقاع صورة لحنين لا واع لرفض الرتابة بالغناء، الغناء المرهف، المنسرب، المائج، الراقص، الصاخب أحياناً، الهامس أحياناً، والهازج الراجز أحياناً»[14].

هذا الذي عرضنا، قد تمثل في منظومتنا العربية المعجمية منها والأدبية، والتي حاولت تحديد ملامحه وتبيان جوهره، ولو عن بعد.

أما إذا ما أردنا أن نلتمس ملامحه في مفكرة التنظير العربي؛ فنلفي أنفسنا أمام تعريفات متعددة ومختلفة هي الأخرى على نظير ما مر بنا. فالإيقاع في معجم «روبير» (Robert) على سبيل المثال: «عبارة عن تكرار منتظم لأصوات موسيقية هي بدورها تتولد عن تشاكل العناصر مقطعياً عبر سلسلة عناصر الكلام»[15].

نستطيع أن نستخلص من ما مر ذكره، أن الإيقاع بمفاهيمه ودلالاته، قد لامس مفهوم الإيقاع الذي نبتغيه في مقاربتنا هذه.

الإيقاع في القرآن:

تحتم علينا الدراسة في هذا المبحث، (الإيقاع في القرآن العظيم)، أن نذكر بأن هذه الإيقاعية المنوطة بالدراسة وتتبعها عند التراثيين، أنها ليست بالعمل الفني المقصود لذاته؛ بل إنها وسيلة لا غير، سخرها الخطاب القرآني العظيم بغية تأدية الغرض الديني المنشود. وإن نحن أو غيرنا رأى تجسد هذه الوسيلة الفنية في نظم القرآن؛ فما ذلك إلا من باب التآليف بين الغرض الديني والغرض الفني الذي الهدف منه، التأثير والتمكين قصد الاستجابة والإذعان، وهو بهذا الأمر، آل إيقاعاً قرآنياً مميزاً، جعل منه «تلك الظاهرة العجيبة التي امتاز بها القرآن في رصف حروفه وترتيب كلماته ترتيباً دونه كل ترتيب ونظام تعاطاه الناس في كلامهم»[16].

إذن، نحن أمام (نظام) تمثل في رصف حروف القرآن، وفي ترتيب كلماته، وما هذا الضرب من النظام إلا من معطيات الإيقاع في الخطاب القرآني.

وإن الذي دفع بالاهتمام، وجعله يتزايد نحو مكونات المتن القرآني العظيم بصفة عامة، ونحو إيقاعيته بصفة خاصة؛ هو خروج هذه الإيقاعية – التي أمدت القرآن مكانته الخالدة – عن منظومة أشعار العرب، وما ألفوه فيها، فكانوا أن وجدوا أنفسهم أمام ظاهرة متمثلة في «اتساق القرآن، وائتلاف حركاته وسكناته، ومداته، وغنائه، واتصالاته، وسكناته، ذلك ما يسترعي الأسماع، ويستهوي النفوس بطريقة لا يمكن أن يصل إليها أي كلام آخر من منظوم أو منثور»[17].

ولا يوجد شك يكتنف المتفحص للمتن القرآني العظيم، على أن نظم القرآن، يقوم جمال نسجه على الإيقاع، الأمر الذي جعل الجاحظ ينتبه إلى أهمية دراسة القرآن من حيث أسلوبه، وعجيب نظمه، وفي هذا الشأن نلفي الدكتور محمد زغلول سلام في كتابه: (أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري)، يقول: «قامت في أواخر القرن الثالث وطوال القرن الرابع

دراسات جامعة شاملة مستقلة لإعجاز القرآن من ناحية نظمه، وعلى أساس الدرس البياني لأسلوب القرآن، وطرق تعبيره المختلفة، وكانت أصول هذه الدراسات قد نجمت من قبل في دراسات القرآن، وسبقت الإشارة إليها من مثل كتاب (نظم القرآن) للجاحظ»[18].

وانطلاقاً من عنوان دراستنا هذه والمتمثلة في أدبية الإيقاع القرآني عند التراثيين؛ فإن الباحث في المدونة التراثية العربية والإسلامية، يعرف كيف خاض العلماء القدامى لهذه الظاهرة الإيقاعية القرآنية، والتي لايزال البحث فيها يستجلي أسرارها الآن وفي المستقبل.

الإيقاع في الفكر التراثي العربي:

إن العقل العربي أول ما بدأ يبحث في حقل الإيقاع، قد انصرف اهتمامه إلى قريض الشعر، وهو ما أكده الدكتور كمال أبو ديب بقوله: «كان العقل الذي اهتدى أولاً إلى إدراك التشكيلات الإيقاعية وأنماطها في القرن الثاني للهجرة عقلاً مكتنهاً ومنقباً، يعود إلى الجذور، وامتاز هذا العقل بسمتين قد تكونان ألصق السمات بالعقل المبدع الكاشف؛ القدرة الفذة على الملاحظة الدقيقة والاستقراء المتقصي الحذر، والقدرة الماثلة على حدس وجود النماذج والأنماط المتكررة الحدوث بين الركام الهائل من الوحدات المحللة، ثم التمكن من صياغة نظام نظري قادر على وصف هذه الأنماط واحتوائها»[19]؛ فكان أن تفتقت قريحة الخليل بن أحمد الفراهيدي باكتشافه العروضي، الأمر الذي أدى إلى الكشف عن جوانب الإيقاع في الشعر العربي.

غير أن هذا الصنيع مافتئ يجعل من العقل العربي، يبقى أسير قبضة تلك البحور الشعرية، وفي ذلك نلفي كمال أبو ديب يرى أيضاً «تحجر معالم الوحدات الإيقاعية التي ابتدعها الخليل في أطر شكلية جاهزة، قد أدى إلى

وضع مزر فقد فيه العقل العربي الاهتمام بتحليل الإيقاع الشعري، باعتباره فاعلاً حيوياً في كل عمل فني يتلقى. هكذا عجز الدارسون عن تحسس الدور الحيوي للإيقاع في قصائد عديدة لأبي تمام والمتنبي مثلاً»[20].

ومن خلال هذه الرؤى، نستطيع أن نقر بأن الإيقاع بشكله الإبداعي، قد استمد وجوده من قريض الشعر العربي التراثي؛ لذلك ظلت معظم المحاولات الباحثة عن ماهية الإيقاع، ضمن دائرة الشعر، دون غيره من الفنون الأخرى كالنثر، على الرغم من وجود أشكال متعددة ومختلفة في القرآن.

وفي الدرس البلاغي، ظل مصطلح الإيقاع غائباً في مؤلفاتهم، اللهم إلا تفطنهم لمصطلحات: (الوزن)، و(القافية)، و(البحور الشعرية)، والتي لا ريب كانوا يقصدون بهذا الإيقاع، غير أن أهل البلاغة قد تفطنوا إلى الإيقاع واهتدوا إليه من خلال تعريفهم للفاصلة القرآنية؛ وعليه، فالفاصلة القرآنية هي منبع الإيقاع في العبارة القرآنية، أو في الخطاب القرآني بشكل عام. وبالتالي، فهو – أي الإيقاع – لا يذكر إلا مرادفاً للفاصلة القرآنية. هذه الفاصلة التي نجد بنيتها الإيقاعية تنطلق من سياق السورة التي تكتنفها، كما هو واضح في العديد من السور التي تنتهي جميع فواصلها بـ (فونيمات) واحدة[**].

من هنا نستطيع أن نقرر مبدئياً وبشكل جلي وواضح لأفضلية سبق القرآن في التأصيل للإيقاعية التي مافتئ تحلم بها الفاعلية الشعرية، على الرغم من أنه كتاب تشريع وهداية وإيمان. وعليه، فالقول بأن الإيقاعية لم تتحقق إلا في الأربعينات في القرن الماضي[21]، لهو ضرب من الإجحاف بحق فضل الأسبقية، وإن لوحظ من تقصير في إبراز تلك الأسبقية، فمرجع الأمر إلى عديمة التنظير لكل ما يحيط بالقرآن العظيم في جوانب فنية بما في ذلك الإيقاع الذي هو موضوع دراستنا.

ولكي يتسنى لنا الكشف عن السياق المعرفي الذي تتدرج فيه نظرة

القدامى من التراث العربي الإسلامي لظاهرة الإيقاع في القرآن؛ علينا أن نستقرئ بعضاً من التراث الماضي.

التراثيون ومقولة الإيقاع عندهم:

قبل الحديث في هذا الشأن، وحتى تأتي مقاربتنا هذه ممنهجة وذات فائدة؛ فإننا نفرع هذا المبحث إلى ثلاثة فروع الأول منه، نتحدث فيه عن مقولة الإيقاع عند اللغويين، والفرع الثاني منه: نتحدث فيه عن مقولة الإيقاع عند النقاد، والفرع الثالث منه: نتحدث فيه عن مقولة الإيقاع عند علماء الإعجاز.

1 - الإيقاع عند اللغويين:

إن أهل اللغة الذين تحدثوا عن القرآن العظيم كثيرون، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: الكسائي، والأخفش، وأبو عثمان المازني، والفراء، وأبو جعفر النحاس.. إذ عالجت جل مؤلفاتهم الناحية اللغوية والنحوية في القران العظيم، ولذلك سميت معظم مؤلفاتهم بمعاني القرآن. ولعل مؤلف (معاني القرآن) للفراء، يأتي على رأس تلك المؤلفات، فهو بمؤلفه هذا، إضافة إلى عنايته بمعظم عناصر البلاغة، كالتشبيهات والاستعارات والمجاز والكناية؛ فإنه بدوره، اعتنى بالناحية النغمية في نظم القرآن، والتوقيع الرتيب فيه، وملاحظة النسق الصوتي فيه وتتبعه. وهو بصنيعه هذا، لم يكتف عند هذا الحد، بل حاول القيام بمقاربة مقارنة بين وزن الشعر وبعض الآيات القرآنية التي كانت على شاكلة الشعر من حيث الوزن، وكان يركز أكثر في هذا العمل على الفاصلة القرآنية[22]، وهو بهذا الفعل أيضاً، نلفيه قد أعطى الأولية إلى الإيقاع.

2 - الإيقاع عند النقاد:

إن من بين الذين اهتموا بأمر الإيقاع من طائفة النقاد من أهل التراث، أو

ممن اشتغلوا بأمر نظم القرآن حينذاك، نذكر: «أبو عبيدة» في كتابه (مجاز القرآن)، و«الجاحظ» في كتابه (نظم القرآن)، و«ابن قتيبة» في كتابه (تأويل مشكل القرآن). فكل هذه الكتب تقريباً، جاءت لتعتني بأسلوب القرآن من حيث نظمه، ومن حيث العلاقة بين ألفاظه ومعانيه وما إلى ذلك.. غير أننا نجد كتاب (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة يعد الأهم من بين تلك المؤلفات التي تحدثت عن ماهية الإيقاع، وذلك بتعرضه لنظم الألفاظ ورصفها بعضها إلى بعض في انسجام محكم بينها وبين معانيها، كما نعرض إلى النغم الموسيقي المتمثل في النظم والإيقاع الداخلي للآيات، والنابع من تآلف الحروف واطراد الفواصل أو اختلافها[23].

فجمالية الخطاب القرآني في منظور ابن قتيبة تستمد شرعيتها من تآلف نظم الألفاظ ونظم الموسيقى.

3 - الإيقاع عند علماء الإعجاز:

إذا رجعنا إلى المدونة التراثية لمعرفة من اهتموا بأمر الإعجاز، نجدهم كثر هم الآخرون، وقد كانوا في مؤلفاتهم يباشرون الظاهرة الإعجازية بوضوح، وعليه كانت معظم مؤلفاتهم تحمل اسم (الإعجاز القرآني).

من جملة تلك الطائفة التي اهتمت بهذا الأمر الإعجازي، نرى القاضي عياض (ت: 544هـ) في كتابه (الشفا بتعريف حقوق المصطفى) والرماني (ت: 386هـ) في كتابه (النكت في إعجاز القرآن)، والخطابي (ت: 388هـ) في كتابه (البيان في إعجاز القرآن)، والباقلاني (ت: 403هـ) في كتابه (إعجاز القرآن)، والجرجاني (ت: 471هـ) في رسالته (الشافية).

ونظراً لما احتوته هذه المؤلفات من حديث عن إعجاز القرآن والمتمثل

خاصة في تآلف نظم ألفاظه مع نغمه الموسيقي، فقد رأينا أن نتخير بعضاً منها للوقوف عند مقولة الإيقاع وفكرتها في مؤلفاتهم.

أ - كتاب: (النكت في إعجاز القرآن):

لقد أشار الرماني مؤلف هذا الكتاب إلى ما يوحي بالإيقاعية القرآنية، وهو في تجنبه بالتصريح بلفظ الإيقاع، يعود إلى غياب المصطلح في ذلك الزمان غير أن المتتبع لنصوصهم يجدهم يقفون عند ما من شأنه أن يدخل في البنية الإيقاعية من عناصر، كاختيار الألفاظ المناسبة التي يجب أن تصبغ بصبغة جمالية فنية تقوم على تقديمها لتتلقفها الأسماع، فلا تمجها، وتستهويها القلوب فلا تملها، ولعل الإيقاع هو المعول عليه هنا، يقول الرماني في ذلك: «وليست البلاغة إفهام المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره، ونافر متكلف؛ وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»[24].

والإيقاع عند الرماني، وإن لم يكن هو يصرح به؛ فهو ما يحصل للكلام من الحسن في السمع، والسهولة في اللفظ بتعديل الحروف، ويقول في ذلك: «والفائدة في التلاؤم حسن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ وتقبل المعنى له في النفس لما يرد عليها من حسن الصورة، وطريق الدلالة، ومثل ذلك مثل قراءة الكتاب في أحسن ما يكون من الخط والحرف، وقراءته في أقبح ما يكون من الحرف والخط، فذلك متفاوت في الصورة وإن كانت المعاني واحدة»[25].

إن الذي يحسن الصورة حتى يكون مثلها في تحسين المعاني، هو ما يكون من المتكلم من حسن العبارة عن تلك المعاني، وتوجيه الألفاظ التي تؤلفها من أثقف جهاتها لها وأقربها منها وألذها في النفس.

ويقول الرماني في باب (الفواصل): «الفواصل حروف متشاكلة في المقطع توجب حسن إفهام المعاني»[26]. يتبين من هذا القول، أن تشاكل المقاطع في

منظور الرماني، يحسن النظم تحسيناً بليغاً، وخاصة إذا كانت هذه الحروف المتشاكلة، غير متكلفة ولم تجعل المعاني تابعة لها. فهو يرى في التشاكل أو التشابه عذوبة تستأنس بها الأسماع.

ب - كتاب: (البيان في إعجاز القرآن):

قال الخطابي من جملة ما قاله في كتابه هذا: «... وإنما يقوم الكل بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم»[27]. إن الخطابي يقرر بوضوح من خلال نصه هذا، أن المعنى لا يتحقق ولا يجد مكانه من التمكين إلا بوجود نظام، من شأنه أن يحقق الائتلاف والارتباط للألفاظ. ولا ريب أن الإيقاع من أهم المظاهر التي تقيم ذلك الصنيع؛ كما أننا نجده يشير إلى بلاغة المتن القرآني العظيم جاعله في أرقى الأساليب البلاغية من حيث جمال نظمه وكرم إيقاعه وعذوبة لفظه؛ ذلك أنه بتأملك إياه «لا ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشد تلاؤماً وتشاكلاً من نظمه»[28]. ونحن إذا ما فتشنا في بنية الإيقاعية بوجه عام، نجد عنصر التلاؤم وعنصر التشاكل، من أهم عناصرها؛ بل نلفي الخطابي في موطن آخر يقر بوضوح أن الإيقاع هو من مكونات إعجازية القرآن، فيقول في شأن ذلك: «والتحقيق أن أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها في درجات البيان متفاوتة؛ فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح الغريب السهل، ومنها الجائز الطلق الترسل، وهذه أقسام الكلام الفاصل المحمود: فالأول أعلاها، والثاني أوسطها، والثالث أدناها وأقربها، فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة، وأخذت من كل نوع شعبة، فانتظم لها بانتظام هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في نعومتها كالمتضادين؛ لأن العذوبة نتاج السهولة؛ والجزالة والمتانة يعالجان نوعاً من الوعورة؛ فكل اجتماع الأمرين في نظمه، مع نبو كل واحد منهما عن الآخر فضيلة خص بها القرآن؛ ليكون آية بينة لنبيه ﷺ»[29].

ج - كتاب: (إعجاز القرآن):

هذا الكتاب لصاحبه الإمام القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، أما رؤية مؤلفه للإيقاعية القرآنية؛ فإننا نستطيع أن نستشفها من خلال الكثير من مقاطع كتابه هذا، فقد ذهب إلى أن «الكلام يتبين فضله ورجحان فصاحته بأن نذكر منه الكلمة في تضاعيف كلام أو تقذف ما بين شعر فتأخذها الأسماع فتتشوف إليها النفوس»[30].

إن اللفظة في رأي القاضي أبي بكر الباقلاني لا تستحسن إلا إذا لامست الأسماع في سياق إيقاعي يمنح لها العذوبة والانجذاب ويدفع عنها السأم والملل.

وهو في موطن آخر، يتحدث عن القرآن من وجهة فنية خالصة، فيقول: «فالقرآن أعلى منازل البيان، وأعلى مراتب ما جمع وجوه الحسن وأسبابه وطرقه وأبوابه، من تعديل النظم وسلامته وحسنه وبهجته وحسن موقعه في السمع، وسهولته على اللسان، ووقوعه في النفس موقع القبول... وإذا علا الكلام في نفسه كان له مع الوقع في القلوب والتمكن في النفوس ما يذهل ويبهج، ويقلق ويؤنس، ويطمع ويؤيس، ويضحك ويبكي ويحزن ويفرح، ويسكن ويزعج، ويشجي ويطرب، ويهز الأعطاف، ويستميل نحوه الأسماع»[31].

ولا يخفى على عارف بأمور الفن وصناعة النظم، أن الذهول والابتهاج والاستئناس والشجى والطرب والاهتزاز والاستمالة، لا تأتي إلا من جهة تمثل الإيقاع في الكلام، وهو الأمر الماثل في الخطاب القرآني بشكل جلي وواضح.

الخاتمة:

إذا كان من الجائز تدبيج خاتمة تأتي تتويجاً لما تجسد ذكره في هذه الدراسة المتواضعة؛ فإننا نستنتج أن البحث في تتبعه لمصطلح الإيقاع وفي

محاولته الوقوف عند إشكالية مفهومه، أن الإيقاع شكل صوراً كثيرة ومتعددة في مختلف جوانب الحياة؛ كما أننا حينما قاربناه معجمياً، لم نجد من المعاجم من أحاط بجوهره، غير أننا حاولنا أن نسترفد من هذه المعاجم ما يلامس ما نصبو إليه في موضوعنا هذا. ثم بعد ذلك أفردنا مبحثاً بيناً فيه ماهية الإيقاع في القرآن العظيم، فكانت النتيجة أن ألفيناه ينحو منحًى إعجازياً وظف فنياً ليسخره الخطاب القرآني لتحقيق الغرض الديني وتمكينه، ومن هنا تجسد تميزه من غيره من الإيقاعيات.

ولما حاولنا تلمس هذه الظاهرة الإيقاعية عند التراثين – من لغويين ونقاد وإعجازيين – ألفيناهم قد اهتموا بهذه الظاهرة حتى وإن غاب المصطلح لديهم حينذاك؛ فأعطوها عناية متميزة من خلال مؤلفاتهم وشروحاتهم.

ولكن بعد هذا وذاك، نضيف القول، بأن أدبية الإعجاز القرآني متمثلة في إيقاعيته، ليست هي التي تقطع لنا وحدها بإعجاز القرآن العظيم. وإن وجهه الإعجازي يتمثل قائماً في خلوده، وخلود الرسالة التي جاء بها، والتي أحدثت ثورة في حياة المسلمين؛ كما يتمثل وجهه الإعجازي أيضاً، في كونه أعطى للعقل الإنساني حريته وحثه على النظر والفكر والتفكير والعمل لما فيه خير الدنيا والآخرة»[32].

الهوامش

1) فلسفة وفن: زكي محمود. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة 1963، ص 210.

2) نظرية القراءة – تأسيس النظرية العامة للقراءة الأدبية، د. عبدالملك مرتاض. دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر 2003، ص 226.

3) الإيقاع في الشعر العربي: محمود المسعدي، مؤسسات عبدالكريم بن عبدالله. تونس 1986، ص 5.

4) ينظر في ذلك: Paul Robert, Le Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue Française, Société fu Nouveau Littré Le Robert, Paris XI° Tome: 6, P: 99 (Rythme).

5) لسان العرب: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري: طبعة مصورة عن مطبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج 10، ص 284.

6) المصدر نفسه، ج 10، ص 290.

7) لاروس – المعجم العربي الحديث، د. خليل الجر، مكتبة باريس 6، 1973، ص 205.

8) في البنية الإيقاعية للشعر العربي: د. كمال أبو ديب. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1981، ص 230.

9) المرجع نفسه، ص 231.

10) إيقاعات الموسيقى العربية وأشكالها: المهدي صالح. قرطاج، تونس 1990، ص 12.

11) Jeab Coheb, structure du langage poétique Flammation, Paris 1966, P: 42.

12) في البنية الإيقاعية للشعر العربي: د. كمال أبو ديب، ص 306.

*) تلك الشروط أو بالأحرى العناصر، لخصت في نقاط ثلاث: «النسبة في الكميات والتناسب في الكيفيات والنظام والمعاودة في الدورية»؛ نظرية إيقاع الشعر العربي: محمد العياشي، المطبعة العصرية، تونس 1976، ص 43.

13) الأسس الجمالية في النقد العربي – عرض وتفسير ومقارنة. د. عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، القاهرة 1412هـ–1992م، ص 187.

14) في البنية الإيقاعية للشعر العربي: د. كمال أبو ديب، ص 43.

11) Paul Robert, Le Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue Française, Tome: 6, P: 99 (Rythme)

16) مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبدالعظيم الزرقاني. دار المعرفة، بيروت – لبنان. الطبعة الثانية 1422هـ – 2001م، ج 2، ص 194.

17) التعبير الفني في القرآن: د. بكري شيخ أمين. دار الشروق. الطبعة الرابعة 1980، ص 185.

18) أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري. د. محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر. الطبعة الثانية 1961، ص 232.

19) في البنية الإيقاعية للشعر العربي، د. كمال أبو ديب، ص 44.

20) المرجع نفسه، ص 45.

**) يتجسد ذلك مثلاً في سورتي: «الضحى» و«الانشراح».

21) ينظر: القصيدة المغربية المعاصرة. عبدالله راجع. منشورات عون. الدار البيضاء، المغرب، ص 103.

22) ينظر: التعبير الفني في القرآن: د. بكري شيخ أمين، ص 157.

23) ينظر: المرجع نفسه، ص 162.

24) النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق وتعليق: محمد خلف الله، ود. محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية 1387هـ – 1968م، ص 75.

25) المصدر نفسه، ص 96.

26) النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: أبو الحسن علي علي بن عيسى الرماني، ص 97.

27) بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي. تحقيق وتعليق محمد خلف الله ود. زغلول سلام. دار المعارف بمصر الطبعة الثانية 1387هـ – 1968م، ص 27.

28) المصدر نفسه، ص 27.

29) الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. المكتبة المصرية، صيدا، بيروت، 1418هـ - 1997م، ج 4، ص 12.

30) إعجاز القرآن: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: أحمد صقر، دار المعارف بمصر. الطبعة الرابعة، 1963، ص 42.

32) ينظر: المجموع الكاملة، عباس محمود العقاد: دار الكتب اللبناني، بيروت. الطبعة الأولى 1974، ج 6، ص 197.



ضج الحجيج!!

قراءة في شعريات الحج

يوسف حسن العارف(*)



مدخـــل:

ونحن نعاود مطالعة المنجز الشعري لأمير الشعراء أحمد شوقي، ونستبطن - قرائياً - شيئاً من أسلوبه ومضامينه، نتوقف عند قلادة من قلائد فنه الشعري، وفريدة أدبيةً استحسنا الوقوف عندها، ومداولة أمرها في قراءة نقدية نستوحي من خلالها مشاعر وشعائر الحج في ذلك الزمن الذي تؤرخه الأدبيات التاريخية بإحدى فترات العهود العثمانية التي كانت مكة - بخاصة - والحجاز - بعامة - ترزآن تحت سلطتين سياسيتين: سلطة الأشراف بمكة ويقودها الشريف عون الرفيق (1299-1323هـ/1982-1905م) وسلطة الحكومة العثمانية في عهد السلطان عبدالحميد الثاني (1293-1325هـ/1876-1909م) ويمثلها الوالي العثماني (أحمد راتب باشا 1321هـ/1904م)[1].

ولقد كان لهذه الازدواجية السياسية أثرها السلبي على مقدرات الحجاز ولاسيما الحجاج الذين يفدون إلى مكة فيعايشون الصراع السياسي في أوضح تجلياته وكأنه لا حكومة للحجاز - كما عبر أحد الرحالة الحجاج[2].

(*) ناقد سعودي.

البعد التاريخي للقصيدة/ النص:

في هذه الظروف السياسية تحكي لنا الأدبيات التاريخية عن حادثة وقعت في مكة عام 1904م/1321هـ حيث اعتدى العربان على قوافل الحجيج المصري في منطقة بين جدة ومكة تسمى (بحرة) وقتلوا كثيراً من الرجال والنساء وسلبوا المتاع والنقود والحلي. وقد نقل تلك المشاهد كلها أمير الحج المصري - آنذاك - اللواء إبراهيم رفعت باشا في تقرير متكامل أرسله إلى الحكومة المصرية أورد فيه أعداد القتلى والمسجونين والمصابين[3].

وقد تفاعلت الصحافة المصرية مع هذه الحوادث ونشرت عنها، مثل الوقائع المصرية عدد الأربعاء 20 محرم 1322هـ/6 إبريل 1904م، والمؤيد 23 محرم 1322هـ/9 إبريل 1904م/28 محرم 1322هـ.

كما أوردت الصحف المصرية أخباراً ورسائل من الحجاج الجاوة والهنود تتحدث عن هذه الأفعال الشنيعة التي عاناها الحجاج في مكة ذلك العام[4].

ومع هذه الأحداث المزعجة تفاعل الشعر، ونقلت لنا صحيفة اللواء المصرية[5] قصيدة رائعة لأمير الشعراء أحمد شوقي رفعها إلى أمير المؤمنين السلطان عبدالحميد يشكو فيها معاناة الحجاج من والي الحجاز عون الرفيق، وقد أورد هذه القصيدة إبراهيم رفعت باشا كاملة في مرآة الحرمين[6]، كما وردت في ديوان الشوقيات[7].

النص / القصيدة:

ضجيج الحجيج

ضجَّ الحجازُ، وضج البيتُ والحرمُ واستصرخت ربَّها في مكةَ الأُمم
قد مسها في حماك الضرُّ، فاقض لها خليفةَ الله، انت السيدُ الحكم
لك الربوعُ التي رِيع الحجيجُ بها اللشريفِ عليها أم لكَ العلم؟

* * *

أُهينَ فيها ضيوفُ الله، واضطُهِدوا إن انت لم تنتقم فالله مُنتقم
افي الضُّحَى - وعيونُ الجند ناظرةٌ - تُسبَى النساءُ، ويُؤذَى الأهلُ والحشم؟
ويُسفك الدمُ في أرضٍ مقدَّسةٍ وتستباحُ بها الأعراضُ والحُرَم
يدُ الشريفِ على ايدي الولاةِ علتْ ونَعْلُه - دونَ رُكْن البيتِ - تُستَلم
«نيرونُ» إن قيس في باب الطُّغاةِ به مبالغٌ فيه، و«الحجاجُ» مُتَّهَم
ائبُه ادبٌ - اميرَ المؤمنين - فما في العفو عن فاسق فضلٌ ولا كرم
لا ترجُ فيه وقاراً للرسول، فما بين البُغاة وبين المصطفى رَحِم
ابنُ الرَّسولِ فتًى فيه شمائلُه وفيه نخوتُه، والعهد، والشمَم
ما كان طه لرهطِ الفاسقين اباً آل النبي بأعلام الهدى خُتِموا
خليفةَ الله، شكوى المسلمين رقَت لسُدَّةِ الله هل ترقى لك الكلم؟
الحجُ ركنٌ من الإسلام نُكبِره واليومَ يوشك هذا الركنُ ينهدم
من الشريف ومن أعوانِه فعلت نُعمى الزيادة ما لا تفعل النقم
عزَّ السبيلُ إلى طه وتربتِه فمن أراد سبيلاً فالطريقُ دم
محمدٌ رُوِّعت في القبر أعظمُه وبات مستأْمناً في قومه الصَّنم
وخان «عونُ الرفيقُ» العهدَ في بلدٍ منّه العهودُ اتتْ للناس والذمم

قد ســال بالدم مِن ذِبْحٍ ومن بَشَـرٍ ... واحمرّ فيه الحمى والأشهرُ الحرم

وفُـزِّعَتٍ في الخدورِ الساعيـاتُ له ... الداعيـاتُ وقـرب اللهُ مُـغـتَنَم

ابتْ ثكالَى ايامِيَ بعـدمـا اخـذَتْ ... مِنْ حَـوْلِهنّ النَّوَى والآيِنُقُ الرّسُم

حُـرِمْنَ انوارَ خيـرِ الخلقِ من كـثبٍ ... فـدمـعـهُنّ من الحـرمـان منسجم

ايُّ الصغـائرِ في الإسلام فـاشيـة ... تـودَى بـليـســرهـا الـدولاتُ والأُمم

يجيشُ صدري، ولا يجري بها قلمي ... ولو جـرى لبكى واسـتـضـحك القلم

اغـضَـيْتُ ضنًا بعـرضي ان المَّ به ... وقـد يروق العـمى للحـرّ والصـمم

مـوّه على الناسِ، او غـالطهمُ عـبـثـاً ... فليس تكتـمـهم مـا ليس ينكتم

من الزيـادةِ في البلوى وإن عَظُمتْ ... ان يعلم الشامتـون اليومَ مـا علمـوا

كلُّ الجـراح بـآلامٍ، فـمـا لمستْ ... يدُ العـدوّ فـثمَّ الجـرحُ والألم

والموتُ اهونُ منهـا وهي داميـةٌ ... إذا اسـاها لســانٌ للعِـدى وفم

***

ربُّ الجـزيرةِ، ادرِكْـهـا، فـقـد عَبَـثَتْ ... بهـا الذئابُ، وضلَّ الـراعيَ الغنم

إن الذين تـولوّا امـرَها ظلمـوا ... والظلْمُ تصـحـبُـه الأهوالُ والظُّلَم

في كلِّ يومٍ قـتـالٌ تقـشـعـرُّ له ... وفـتـنةٌ في ربوع اللـهِ تضطرِمِ

ازرى الشريفُ واحزابُ الشريف بها ... وقسـموها كـإرثِ الميْتِ، وانقسـموا

لا تجـزهم عنك حلمـاً، واجـزهم عَنَتـاً ... في الحلم مـا يسمُ الأفـعـالَ او يَصِمِ

كفى الجـزيرةَ مـا جـرّوا لها سفـهاً ... ومـا يحـاولُ من اطرافِـهـا العـجم

تلك الثـغورُ عليـهـا - وهي زينتُـهـا - ... مناهلٌ عَـذُبت للقـوم، فـازدحـموا

في كلِّ لجٍّ حـوالَيْـهـا لهم سـفُنٌ ... وفـوق كل مكان يابسٍ قـدم

والأمُّمُ امـراءُ السـوءِ، واتفـقـوا ... مع العـداة عليـهـا، فـالعـداة هُمُ

فـجـرّد السـيف في وقتٍ يُفـيـد به ... فـإن للسـيف يومـاً، ثم ينصَرِمِ

تحليل النص / القصيدة:

من خلال الخلفية التاريخية التي ألمحنا إليها آنفاً، يبدو أن أمير الشعراء أحمد شوقي لم يحج في هذا العام، ولم يتعرض للمعاناة التي عاناها الحجاج من عون الرفيق وظلمه، والعربان في الحجاز واعتداءاتهم، والمكوس والضرائب التي كانت تفرض، لكنه تواصل ثقافياً – من خلال الصحف والمجلات المصرية – فعندما نشرت الوقائع والمؤيد واللواء هذه الأحداث على صدر صفحاتها كانت استجابة أمير الشعراء سريعة جداً وكانت ردة فعله هذه القصيدة التي نشرت في اللواء يوم 28 محرم 1322هـ.

يقوم هذا النص/ القصيدة على معطى تاريخي واقعي، جسده أمير الشعراء بلغة بيانية صافية وعميقة، وبقافية ميمية دالة ومعبرة على الأسى والحزن والشكوى، وتمددت دلالاتها وصورها وما تجسده من معاني عميقة عبر تسعة وثلاثين بيتاً، قدم لها ناشر الشوقيات بأنها قصيدة رفعت إلى السلطان عبدالحميد استصراخاً من الشريف وأعوانه وهي بعنوان: ضجيج الحجيج[8]، وأما أمير الحج المصري صاحب مرآة الحرمين فقد أوردها بعنوان: صدى الحجيج[9]، ونشرت أخيراً بمجلة الإعلام والاتصالات السعودية بعنوان (ضج الحجيج)[10] وأنا أميل إلى العنوان الأخير لأنه يمثل مطلع النص/ القصيدة.!!

ومن خلال هذا العنوان يتضح للقارئ/ المتلقي أنه أمام صرخة إسلامية، فيها من الحزن والتشكي وبيان الحال، وتأليب السلطة، والتماهي مع الحدث وتشلاته ما يجعلها جديرة بالقراءة والتحليل والنقد عبر مستوياتها القرائية المتاحة.

يقوم النص/ القصيدة على بنيتين واضحتين وهما: بنية التشكي أو الشكوى وتصوير الحال. وبنية الإقرار بعدم الرضا واستعداء السلطة. وفيما بين

هاتين البنيتين النصية تقوم رموز ودلالات النص/ القصيدة، وتتشكل لغتها وأسلوبها.

(1) - بنية الشكوى وتصوير الحال:

ويمثلها الأبيات التالية: الأول، والثاني والرابع في شطريهما الأولين من البيت الخامس إلى العاشر ثم من البيت الخامس عشر وحتى البيت الخامس والعشرين، ثم البيتان الثامن والعشرون والتاسع والعشرون، ثم الأبيات الثاني والثلاثون والثالث والثلاثون والسادس والثلاثون والثامن والثلاثون.

وهذا يعني أننا أمام ستة وعشرين بيتاً كلها تصور الحدث الذي قام به الشريف عون الرفيق تجاه حجاج بيت الله في مكة المكرمة من المصريين وكيف:

«اهين فيها ضيوف الله واضطهدوا   واستصرخت ربها في مكة الأمم[11]

وفزعت في الخدور الساعيات له   الداعيات وقرب الله مغتنم[12]

كما نجد فيها رفع الشكوى لخليفة المسلمين مما حصل في مكة:

ضج الحجاز وضج البيت والحرم   واستصرخت ربها في مكة الأمم

خليفة الله شكوى المسلمين رقت   لسدة الله هل ترقى لك الكلم[13]

وإذا تأملنا هذه الأبيات لاحظنا غلبة الفعل الماضي على كثير من مفرداتها الفعلية من مثل: عز السبيل، روعت، بات، خان، سال، جرى، بكى، وضل، ظلموا، عملوا... إلخ. وبإحصائية عددية اتضح أن هذه الأفعال بلغت اثنين وأربعين فعلاً ماضياً مما يدل على أننا أمام بنية نصية ماضوية ولعل ما يفسر ذلك أن الشاعر ينقل لنا صورة عن حدث ماض سبق حدوثه، عن حدث لم يشاهده ويعيش أجواءه، عن واقع لم يعرفه إلا من خلال ما نقل له أو سمع عنه. وهذه الأبعاد الماضوية لا يعبر عنها إلا بأفعال تسير في فلك الماضي.

ولكن في المقابل نجد أن هناك حوالي ستة أفعال مضارعة مبنية للمجهول من مثل: أُسْبَى النساء، يُؤْذَى، يُسْفَك، تُستَباح، تُستَلم، نُودي، ولعل في هذه الصيغ الفعلية ما يدل على شدة الحدث والصدمة التي استشعرها الشاعر فبناها للمجهول استصغاراً واحتقاراً لمن كان السبب في إحداث هذه المشاكل التي ضج منها الحجاز وضج البيت والحرام..!!

كما يمكن للقارئ أن يرصد هنا في هذه البنية النصية مجموعة من الأفعال المضارعة التي استقصيناها فبلغت ستةً وعشرين فعلاً مضارعاً من مثل: تنتقم، ترقى، ينهدم، تفعل، يجيش، يجري، يروق، يعلم، ينكتم، يحاول، ينصرم... إلخ. وهنا يتضح أن الخطاب الحاضر يتمحور حول ردة فعل الشارع العربي والإسلامي من هذه الأحداث، وردة فعل الشاعر إزاءها وهي ردة فعل مؤثرة جداً حيث رأينا صداها الكتابي مقالات وأخبار في الصحافة أنذاك سواء الصحافة المصرية أو الهندية أو الإندونيسية (جاوة) وغيرها، والتي نشرت في الصحف المصرية مترجمة لقيمتها السياسية.

على أية حال تنطوي هذه البنية (بنية الشكوى وتصوير الحال) على كثير من الشاعرية الجزلة، والأسلوبية الراقية والمعاني القوية، والمشاعر الإسلامية، والوطنية المتدفقة. وليس هذا بغريب على أمير الشعراء الذي دانت له القوافي وبث في مفردات الشعر وألفاظه روحاً تجديدية بعث بها موات اللغة والمفردات[14] وأضفى عليها من الصور البلاغية ما يشد المتلقي إلى التماهي مع القصيدة/ النص والشعور بأنها تحمل قضية وهماً، وتطرح مفاتيح للحل والتغيير إلى الأحسن.

يقول شوقي:

لك الربوع التي ريع الحجيج بها	**الشريف عليها أم لك العلم**
أفي الضحى وعيون الجند ناظرة	**تسبى النساء ويؤذى الأهل والحشم**

نيرون إن قيس في باب الطغاة به ... مبالغ فيه والحجاج متهم

يجيش صدري ولا يجري بها قلمي ... ولو جرى لبكى واستضحك القلم

أزري الشريف وأحزاب الشريف بها ... وقسموها كإرث الميت وانقسموا[15]

(2) - بنية عدم الرضا واستعداء السلطة:

ويمثلها الأبيات التالية: الشطر الثاني من البيتين الثاني والرابع، والبيت الثالث، والأبيات من الحادي عشر حتى الرابع عشر والبيتان السادس والعشرون والسابع والعشرون، والأبيات الثلاثون، والواحد والثلاثون، الرابع والثلاثون، الخامس والثلاثون، السابع والثلاثون، التاسع والثلاثون، أي ما مجموعه خمسة عشر بيتاً.

ومن خلال هذه الأبيات تنمو بنية القصيدة من رصد الواقع والتعريف بالمشكلة إلى بيان عدم الرضا الشخصي والشعبي على ما وقع للحجاج من أذى على يد شريف مكة عون الرفيق وحزبه وأعوانه، وبالتالي الطلب من خليفة المسلمين وسلطانهم العثماني/ السلطان عبدالحميد الثاني - آنذاك - أن يرد للحج والحجاج مكانتهم والانتقام من المتسببين، وهذا ما أسميناه استعداء السلطة للأخذ على يد الظلم والظالمين:

أنبه، أدب أمير المؤمنين فما ... في العفو عن فاسق فضل ولا كرم

لا ترج فيه وقاراً للرسول فما ... بين البغاة وبين المصطفى رحم

وخان عون الرفيق العهد في بلد ... منه العهود أتت للناس والنعم

رب الجزيرة أدركها فقد عبثت ... بها الذئاب وضل الراعي الغنم

لا تجزهم عنك حلماً واجزهم عنتاً ... في الحلم ما يسم الأفعال أو يصم

فجرد السيف في وقت يفيد به ... فإن للسيف يوماً ثم ينصرم[16]

وعند تأمل هذه البنية النصية من القصيدة، نلاحظ غلبة أفعال الأمر على مفرداتها، وصيغ الطلب والنهي والإلحاح فيه، وعبارات النقمة وعدم الرضا من مثل: أدبه، أدب، لا ترج، اقض، موه، غالطهم، أدركها، لا تجزهم، أجزهم، جرد. وهذه حوالي عشرة أفعال أمر ونهي وطلب كلها تشير إلى موقف الشاعر فبعد أن عرَّف بالمشكلة والواقع، طلب إلى أمير المؤمنين التدخل والتغيير والضرب بيد من حديد على المعتدين والمتنفذين في مكة لإعادة الحج والحجاج إلى الأمن المفقود، والطمأنينة المسلوبة.

وفي هذه البيئة تبدو لغة النص أكثر حدة، وأقوى جرساً وأعمق دلالة، وأرقى خطابية لأن الحديث موجه إلى سلطان المسلمين وخليفتهم يشكون فيه أحد الولاة الذين استخدموا سلطاتهم وسلطانهم ضد الحجاج المتعبدين أسوأ استخدام مع أنهم ينتسبون إلى الدوحة النبوية ولكنهم بأفعالهم يسيئون لهذا النسب الشريف.

يقول شوقي:

الحج ركن من الإسلام نكبره ... واليوم يوشك هذا الركن ينهدم

يد الشريف على أيدي الولاة علت ... ونعله دون ركن البيت تستلم

لا ترج فيه وقاراً للرسول فما ... بين البغاة وبين المصطفى رحم

ابن الرسول فتى فيه شمائله ... وفيه نخوته والعهد والشمم

ما كان طه لرهط الفاسقين أباً ... آل النبي بأعلام الهدى ختموا

عز السبيل إلى طه وتربته ... فمن أراد سبيلاً فالطريق دم

محمد رُوِّعتْ في القبر أعظمُهُ ... وباتُ مستأمناً في قومه الصَّنم[17]

ختــام:

وهكذا عشنا مع نص شعري يتماهى مع الحج ويعالج بعض مشكلاته التي أسهم في ذكرها كثير منها الرحالة والحجاج، لكن الشعر هنا يجيء مجسداً لإحدى الوقائع التي حفل بها تاريخ الحج في فترة الحكم العثماني على الحجاز.

ولما كان النص/ القصيدة هي (ضج الحجيج) والشاعر هو أمير الشعراء أحمد شوقي رحمه الله، فإن الملمح النقدي الذي نخرج به من هذه القراءة أن عظمة المشاعر المقدسة التي يصل إليها الحجاج، والمكان/ الأس الذي يهرع إليه الملبُّون يلامس شغاف القلوب لكثير من البشر فيتعايشون مع واقعه وأحداثه ومشكلاته ويعالجونها من خلال أسلوبهم وعطائهم الثقافي إن كتابة صحافية، أو قصائد شعرية أو تقارير رسمية.

ولعل هذه القصيدة التي تداخلنا معها تعتبر من عيون القصيد في هذا الباب لغة، وأسلوباً، ومعان، وقافية، وجرساً موسيقياً، وفكرة تنبث في منعطفات أبياتها، تتنامى كشفرة يتتبعها القارئ للوصول إلى استكناه جمالياتها ودلالاتها. إن هذا النص/ القصيدة تنفلت من أي قارئ/ ناقد يسعى لتأطيرها ضمن أي الخطابات الشعرية التي يتميز بها أمير الشعراء أحمد شوقي فهل نموضعها ضمن خطابه الشعري الوطني/ القومي، أو ضمن خطابه الإسلامي.؟!

أنا أعتقد أنه بإمكاننا أن نزعم أن شوقي هنا - في هذا النص/ القصيدة يتماهى مع إحدى الشعائر الإسلامية ويعالج مشكلة تحصل في زمان ومكان وتاريخ وعهد سياسي ينتمي إلى أمة الإسلام، وبناء على كل هذه المعطيات فإنه يكتب نصاً إسلامياً مشبعاً بعاطفة وطنية وقومية يظللها فضاء أرحب من المرحلة الحضارية الإسلامية.

الهوامش

1) راجع: محمد فريد بك المحامي: تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص 326، ص 411.

2) د. يوسف حسن العارف: واحد وخمسون يوماً من صنعاء إلى جدة: مقال بمجلة الحج والعمرة، العدد الرابع، السنة السابعة والخمسون، جمادى الآخرة 1423هـ، ص ص 26-31.

3) إبراهيم رفعت باشا: مرآة الحرمين، جـ 2، ص ص 70-75.

4) المرجع نفسه، ص ص 75-84.

5) اللواء، العدد 1383 يوم الخميس 28 محرم 1322هـ، 14 إبريل ١٩٠٤م.

6) رفعت باشا، المرجع السابق، ص ص 293-295.

7) الشوقيات، شعر المرحوم أحمد شوقي، جـ 1، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ص ص 211-214. (د.ت).

8) الشوقيات، جـ 1، ص 211.

9) إبراهيم رفعت باشا – مرآة الحرمين، ص 293.

10) مجلة الإعلام والاتصال، العدد الرابع، شوال 1419هـ، 18 يناير 1999م، ص ص 28-29.

11) البات الرابع من القصيدة.

12) البيت الأول والسابع من القصيدة.

13) سورة البقرة، الآية 124.

14) الأبيات (22، 5، 10، 24، 33) من القصيدة.

15) الشوقيات: مقدمة الطبعة الأولى للدكتور محمد حسين هيكل، ص 16.

16) الأبيات (11، 12، 18، 30، 34، 39) من القصيدة.

17) الأبيات (8، 9، 12، 13، 14، 16، 17) من القصيدة.

الدرس النحوي

مشكلات ومقترحات تيسيرية

ناصر لوحيشي(*)

لا جرم أن للغة الإنسانية سمات خاصة وطوابع تنفرد بها، إذ إن «اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصة بإفادة الكلام»(1)

وإذا كان لكل لغة في الدنيا ما يميزها عن غيرها، فإن اللغة العربية انمازت عن جملة اللغات وفُرزت. فكانت أمتنها تركيباً وأوضحها بياناً، وأعذبها مذاقاً «وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات، وأوضحها إبانة عن المقاصد، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني»(2) فلا غرو أن ارتبط بها أشرف الكتب السماوية، ويرجع ذلك إلى تراثها وتمامها مما لم يتح لأية لغة أخرى، حيث إنه لم يشنها نقصان ولم تعبها زيادة(٣).

ولقد كان من مميزات اللسان العربي، كثرة المفردات، واتساع المجاز والتمثيل، وغناه النحوي والصرفي، كمسألة التعويض - مثلاً - وهو إقامة كلمة بدل كلمة، كإقامة المصدر بدل الأمر؛ نحو قوله تعالى: ﴿**وبالوالدين إحساناً**﴾(4)

(*) باحث جزائري.

ونحو قول النبي ﷺ: «صبراً يا آل ياسر فإن موعدكم الجنة»[5] أو إقامة الفاعل بدل المصدر، قال الله تعالى: ﴿**ليس لوقعتها كاذبة**﴾[6]. أو إقامة المفعول به بدل المصدر، كقوله تعالى: ﴿**بأيكم المفتون**﴾[7] أو إقامة المفعول بدل الفاعل، في قوله عز وجل: ﴿**حجاباً مستوراً**﴾[8] وكفكِّ الإدغام، وعدم الجمع بين الساكنين في غير الوقف، والتفريق بين المعاني بوساطة الحركات[9].

ومن سمات العربية أيضاً، دلالة بعض الحروف على المعاني، والحصول على الدلالات بتحريك أصول الكلمات، كما أن الزيادة في اللفظ تعني الزيادة في المعنى – غالباً –.

وأما الحروف العربية فهي تتوزع في أوسع مدرج صوتي، وهي ثابتة، بل إن لكل حرف في العربية صوتًا لا يتغير بتغير موقعه من الكلمة، في حين أن كثيرًا من اللغات لا تمثل أحرفها جميع الأصوات في اللغة، كحرف (C) في الإنجليزية – مثلاً –.

وتختص العربية بالسهولة والمرونة، فهي هجائية في كتابتها، حيث يسهل إملاؤها، وأما غير الهجائي فيخضع لقواعد قياسية ثابتة، خلافاً لبعض اللغات التي لا تكتب كما تنطق[10]، وعلى متعلمها أن يضطر إلى حفظ الكلمة وحفظ صورتها ورسمها.

ولعل ذلك ما جعل المستشرقين وغيرهم من غير العرب، يُقرُّون بكمال اللغة العربية، فقد اعترفوا بأنها سلسة قوية غنية كاملة، وبأنها ظهرت أول وهلة تامة مستحكمة – وإن بدت لهم معقدة صارمة –.

وأما أهل العربية الغُيُر – من الباحثين والدارسين – فقد زاد حماسهم في تتابع دقائق اللغة وخفاياها، وسعوا جميعاً إلى إبراز مرونتها وسعتها واشتقاقها، ودقة تعبيرها، انطلاقاً من أن للفظ في العربية معناه وحدَّه الخاص،

ومثال ذلك لحظات الليل والنهار: البُكرة والضحى والعدوة والظهيرة والقائلة والأصيل والهزيع والمَوْهِن[11] والسَّحر والفجر... وغير ذلك.

ولما كان ذلك كذلك، فقد باتت ظاهرة الإعراب أخطر الخصائص وأبينها إذ لا يعد الإعراب مجرد خلية لفظية، وهو ليس زينة ولا شكلاً، بل هو «الإبانة عن المعاني بالألفاظ» كما قال ابن جني[12]، ذلك أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الإعراب والمعنى، ولولا ذلك ما مُيِّز من مفعول، ولا مضاف من منعوت، ولا تعجب من استفهام[13].

بيان ذلك في قوله تعالى **﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾**[14]، وقوله: **﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه﴾**[15]. وفي قوله سبحانه: **﴿أن الله بريء من المشركين ورسوله﴾**[16].

إلا إن إغفالنا الإعراب في هذه الشواهد القرآنية يجعلنا نحتمل أن يكون المعنى في الآية الأولى، أن الله يخشى العلماء من عباده، وفي الثانية أن إبراهيم هو من قام بالابتلاء، وفي الثالثة أن الله بريء من المشركين وبريء من الرسول ﷺ وهذا مما ينافي الدلالات ويفسد المعاني، كما يفسد العقيدة.

فالإعراب إذن هو أساس بناء الجملة العربية[17]. لذلك كان لزاماً أن يَهِبَّ غُيُرٌ على سلامة اللسان العربي، ويسارعوا إلى لم شتات العربية وتأصيل قواعدها واستخراج أحكامها وأسرارها الدفينة[18].

ذلك أنه لابد لكل لغة من قوانين تنظمها، وتجمع شواردها وتكشف خفاياها، وتوحد ظواهرها المختلفة، لأن تلك القوانين أو القواعد هي الوسائل الإجرائية التي تعين المتعلم على كشف مكنون النفس، والتعبير عما يخالج وجدانه بلغة صحيحة سليمة[19].

لذا وذاك كان النحو، «دعامة العلوم العربية، وقانونها الأعلى، منه تستمد

العون، وتستلهم القصد، وترجع إليه في جليل مسائلها، وفروع تشريعها ولن تجد علماً منها يستقل بنفسه عن النحو، أو يستغني عن معونته، أو يسير بغير نوره وهداه»[20].

ومن ثمَّ فإنَّه لا غنى لكل علوم العربية – على خطورتها – عن النحو، حتى إن الأئمة العلماء من السلف قد جعلوه شرطاً أساساً في الاجتهاد، فإذا كانت الشريعة عربية، فإنه لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم العربية حق الفهم، ويذهب الشاطبي[21] مذهباً بدا فيه مبالغاً، حين رأى أن على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل وسيبويه والأخفش والجرْمي والمازني ومن سواهم، إذ إن النحو من علوم الوسائل، وليس من علوم المقاصد، مرماه سلامة الاتصال اللغوي نطقاً وكتابة[22]. وهو (النحو) كما يذكر صاحب «النحو الشافي»: علم ممتع يأخذ العقل ويسحر اللب، ويبعث الثقة في الدرس والمُدرِّس معاً»[23]، وإن كان بعضهم قد زهد في النحو واحتقره، وأصغر أمره، ولم يعترف بالحاجة إليه، وقد نسي «أن الألفاظ مغلقة على معانيها، حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها، حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلامه ورجحانه، حتى يُعرَض عليه، والمقياس الذي لا يُعرف صحيح من سقيم حتى يُرجَع إليه»[24].

مشكلات النحو العربي:

لقد أتى على النحو العربي حين من الدهر، كثرت فيه المؤلفات وتعددت المصنفات فزخرت بها مكتباتنا، وزادت العناية عن حدها وضلّت الحقائق، ونتجت من ذلك مشكلات كثيرة، و«طال الكلام في هذه الصناعة وحدث الخلاف بين أهلها في الكوفة والبصرة»[25].

وإذا كان الناس زمان عبدالقاهر الجرجاني قد أنكروا على النحاة

اهتمامهم بالنحو وغلاءهم فيه، فما بال الناس اليوم؟! فلقد جاء في دلائل الإعجاز[26] قولهم: «وإنما أنكرنا أشياء كثرتموه بها، وفضول قول تكلفتموها، ومسائل عويصة تجشمتم الفكر فيها، ثم لم تحصلوا على شيء أكثر من أن تُغربوا على السامعين، وتُعايروا بها الحاضرين».

وإذا بحثنا عن مسوّغات ذلك وأسبابه ألفيناها كثيرة أولها؛ اختلاط العرب بغيرهم من الأقوام «وكان من أثر ذلك الاختلاط... [كما يرى الدكتور سامي الكناني].. أن نشأ التخاطب بلغة لا تتقيد بالفصحى، حتى شاعت هذه اللغة وأسهم في تفشيها مقومات وعناصر وعوامل عدة، ذكرها الدارسون في كتبهم وفي إثر ذلك انتشرت العامية على الألسنة في بلاد العرب»[27].

وقد ضاق الناس ذرعاً بمسائل النحو، وضجروا من جدل النحاة وتعسفهم وتكلفهم[28] – أحياناً – وتبرّموا حين أنزل بعضهم النحو منزلة الغاية لا الوسيلة. وحين نسي هؤلاء أن النظم هو توخّي معاني النحو، وهو «أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله»[29].

ويبلغ السأم لدى المتعلمين مبلغه – وبخاصة – عندما قاربوا إفراط النحاة في مسائل الحذف والتقدير والتأويل والإعراب، وحملهم أساليب اللغة على غير ظاهرها، واستخدامهم الأقيسة النظرية التي لا تستند – غالباً – إلى الشواهد المشهورة من كلام العرب[30].

والحقيقة أن مشكلات النحو متعددة متشعبة، يتصل بعضها بالمنهج والمصدر اللغوي وبعضها بالمعلم والمتعلم، وكثير منها بالواقع المعيش وبالمحيط، وتكشّفت لنا جملة منها، من خلال الاستبانة التي أنجزناها، واستوضحنا بها طلبة الجامعة عن أمور النحو وعوائقه، فكان من نتيجة الاستيضاح:

– ضعف المناهج التعليمية واضطرابها، وابتعادها عن أسلوب التدرج في عرض

أبواب النحو، إذ إنها لا تراعي – غالباً – المستويات العقلية الإدراكية بل إن بعض المسائل النحوية مكرورة معادة.

- ميل الدرس النحوي عن الغايات المتوخاة، من خلال تطويقه وسط دوائر المنطق والفلسفة، مما زكّى حقوقه، وجعل منه مادة مستغلقة.
- اتساع أبواب النحو وكثرة مواضيعه وتشابك قواعده، واختلاف المدارس النحوية، ومن ثمَّ تعدد أوجه الإعراب وصوره.
- كثرة مصادر النحو ومراجعه[31]، وتعقيد منهجها وأسلوبها، وغموض شواهدها واعتمادها المتون والحواشي أسلوباً ومنطلقاً وغاية.
- غلبة الجانب النظري على الجانب التطبيقي العملي في تدريس مادة النحو – عموماً – بسبب الخلط بين الواقع اللغوي والمنطق العقلي.
- ضعف همم المتعلمين وانصرافهم عن مادة اللغة والأدب – بعامة – وغياب الرغبة في تعلم النحو، وقلة رصيدهم اللغوي، أضف إلى ذلك مشكلة الوقت (الزمن)، إذ إن لمادة النحو ساعة واحدة في الأسبوع، وهو غير كافٍ لتحصيل قواعد لغتنا، التي تُخرج إلى الدُّربة والمَرَانة والتواصل والدوام.
- قلة الكفاءة (الكفايات) في مادة النحو، وضعف إعداد المعلمين واختلاف طرقهم في التدريس، واتخاذهم الامتحانات غاية لا وسيلة، وهذا الذي غذّى نفور المتعلمين وصدوفهم، ونمّى زهدهم. وقد عنى ذلك: محمد صلاح الدين مجاور حين أرجع مشكلات النحو إلى المصدر اللغوي، ثم إلى المصدر العلمي الذي يكشف افتقار المعلم إلى المعلومات الكافية الدقيقة عن اللغة وطبيعتها ووظيفتها، أي: افتقاره إلى جملة طرائق التدريس، أو لنقل: (القدرة المهنية)[32].

وأما ما تعلق بالواقع والمحيط فيصعب حدُّه وحصره، حيث حلّت العامية

محل الفصحى في مختلف المواقع والمواطن، والفظيع مزاحمة اللغات الأجنبية اللغة العربية.

- غياب الوسائل المعينة الموضحة (السمعية والبصرية وغيرها...) مما يسهّل الاستيعاب وييسره.

ويجب أن يقال: إن تراثنا اللغوي؛ النحوي والصرفي - على الرغم من هذه المشكلات المعوقات - تراث خطير وجب تأصيله وتقعيده وصوْنه، وذلك بتبيان «خصائص بنية العربية بشكل علمي؛ بتقديم نظرة جديدة في دراسة اللسان العربي تعيد ربط اللغة العربية الفصحى بالواقع والحياة»[33].

ولعل الدعوة إلى الاستغناء عن النحو، وإحلال العامية محل الفصحى - وهي دعوة غير بريئة - هي التي جعلت العبء فادحاً والحمل ثقيلاً على النحاة واللغويين المحدثين، ومن ثمّ صار تيسير النحو ضرورة ملحّة.

فعباس حسين في تقديمه «للنحو الوافي» يرى؛ أن تُجمع مادة النحو وكل ما يتعلق بها من التصريف في كتاب واحد، حتى وإن تعددت أجزاؤه، يجمع ما تفرّق في أمهات الكتب، ويغنينا عن الرجوع إليها[34] يراعى في ذلك وضوح التعبير النقل ودلالتهما، بتوخي اللغة اليسيرة المأنوسة التي لا تعقيد فيها ولا غموض ولا حشو ولا فضول ولا مناقشة أمر أو لفظ ولا وضع اعتراض، ولا الحرص على أساليب القدامى وتعبيراتهم.

ولا يمكن تيسير النحو العربي، وما ينبغي لنا ذلك، إذا لم يستند الباحثون والدارسون إلى المنهج اللغوي الحديث، ويتنكّبوا عن التفاسير الفلسفية والتأويلات المتعسفة.

ومما رأى غُيُر العربية، وأكّده طلبتنا من خلال الاستبانة ما يأتي:

أ – ربط المصطلحات النحوية والتعاريف بالمعاني والدلالات؛ فكثير منّا يردد: نون الوقاية، ولا يعلم معنى ذلك، ويقول مُعرباً: فعل مضارع، ولا يدري لم سُمي ذاك الفعل مضارعاً؟! وكذا مسألة، حركة المناسبة.

ويجب أن تُدرس المصطلحات النحوية والتصريفية بطريقة متكاملة وتُرتّب الأبواب والمسائل وفق منهجية منطقية مدروسة، تراعي قدرات المتعلمين ومستوياتهم، وربما جاز الاستغناء عن بعض المصطلحات والفروع التي لا أثر لها في تقويم اللسان أو القلم[35].

ب – انتقاء الشواهد والأمثلة التي تكشف الغامض، وتُجلّي القاعدة، وخليق بالباحثين والمعلمين اختيار الشواهد التي تتصل بالمحيط، وتخدم الواقع المعيش، وياحبذا لو يُضفي المعلم على درس النحو جواً يريح المتعلم ويحفزه إلى الاستزادة ويشوقه، كأن يسوق حكمة أو مثلاً أو بيتاً أو طرفة تبعث الروح والسرور، وإن تجربتنا مع الطلبة قد أثبتت هذا – بحمد الله –.

ج – الابتعاد عن اختلاف النحاة وآرائهم المتشعبة في المسألة الواحدة، وعن العلل التي لا تُجدي نفعاً، وذلك بالاحتكام إلى اللغة الجامعة لا المفرّقة.

د – تغليب الجانب التطبيقي العملي على الجانب النظري، وتوسيع حصص النحو واللغة.

هـ – اعتماد الأسلوب الطبيعي في تدريس قواعد النحو العربي، بالرجوع إلى النصوص المشرقة، وربط النحو بأساليب اللغة العربية البلاغية، حيث إنه لا يخفى ارتباط النحو بالبلاغة في درس الاستفهام مثلاً.

و – الاستعانة بالوسائل الحديثة الموضحة، كالأجهزة السمعية البصرية والأجهزة العاكسة، ولاسيما في إيضاح فروع التصريف وأقسامه. ونحن نُهيب بوسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمكتوبة، أن تضطلع بمهمتها،

فتقدم النحو العربي في حصص وبرامج ودروس مشوّقة، كي تعيد الثقة إلى النفوس، ذلك أن كثيراً منا لا يكاد يسمع كلمة النحو إلا أحس بالثقل والنفور والضجر[36].

هذه أهم المقترحات المبدأة، وهناك أشياء أخرى اقترحها طلبتنا أغفلناها لكونها جزئية.

ويظل النحو العربي بحاجة إلى زياد أمينة، ونفوس صادقة، تكشف خفايا لغتنا وأسرارها، وتجلّي الغامض منها.

وقد ذكر أحد طلبتنا الأنجاب، أنَّ مشكلة النحو لا تكمن في المعلم وحده ولا في المتعلم وحده، ومن الفِرية أن تُنسب إلى الزمن وحده، فمعوقات النحو مبثوثة ومبسوطة هنا وهنالك، والمسألة تبحث عن ذوي الخالصة الأقوياء.

الهوامش

1) ابن خلدون – عبدالرحمن – تاريخ العلامة ابن خلدون، م 1، ج 2 (دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، لبنان) ص: 1050.

2) م.ن، ص.ن.

3) يراجع: د. نايف معروف، خصائص العربية وطرائق تدريسها، ط 4، (دار النفائس، بيروت، لبنان، 1412هـ – 1991م)، ص 38 وص 46.

4) الإمام الحافظ – أبو عبدالله الحاكم النيسابوري – المستدرك على الصحيحتين، ج 3 (دار الكتاب العربي) ص: 383.

5) سورة الواقعة، الآية: 2.

6) سورة القلم، الآية: 6.

7) سورة الإسراء، الآية: 45.

8) للتمثيل والاستزادة يراجع: ناصر لوحيشي، صحح لغتك، باب ما يتغير فيه المعنى بتغير الحركة ط 1 (دار ريحانة، الجزائر 2000م)، من ص: 43 إلى ص: 47.

9) يراجع: د. نايف معروف، خصائص العربية، من ص: 39 إلى ص: 49.

10) يراجع د. نايف معروف، المصدر السابق، ص 41.

11) أبو الفتح عثمان، الخصائص، ج 1، تحقيق محمد علي النجار (دار الكتاب العربي، طبع دار الكتب المصرية، 1957م)، ص 34.

12) يراجع: نايف معروف، خصائص العربية، ص 45-46.

13) سورة فاطر، الآية 28.

14) سورة البقرة، الآية 124.

15) سورة التوبة، الآية 3.

16) يراجع: د. رمضان عبدالتواب، فصول في فقه العربية، ط 3 (مكتبة الخانجي، القاهرة، ج، م، ع 1408هـ – 1987م) ص: 394-395.

17) يراجع: سميح أبو مغلي، في فقه اللغة وقضايا العربية، ط (دار مجدلاوي، عمان، 1407هـ – 1987م)، ص 113-114.

18) يراجع: ابن عرفة بن صافي، تدريس قواعد اللغة في الطور الثالث من المدرسة الأسبانية، مجلة همزة الوصل، مديرية التكوين، وزارة التربية، الجزائر، عدد خاص: 1991م، ص 194.

19) عباس حسن، النحو الوافي، ج 1، ط 5، (دار المعارف، القاهرة، مصر) المقدمة، ص 1.

20) الخصائص، ج 1، ص 34.

21) يراجع: أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الأحكام، م 2، ج 4، (دار الفكر، بيروت، لبنان)، من ص 59 إلى ص 62،

22) يراجع: محمود حسين مغالسة النحو الشافي، ط 3 (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1418هـ - 1997م) ص 7.

23) عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، ط 2، (مكتبة الخانجي)، القاهرة، ج.م. ع، 1410هـ - 1989م)، ص 28.

24) ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، ص 1058.

25) عبدالقاهر الجرجاني، ص 29.

26) ناصر لوحيشي، صحح لغتك، التقديم، ص 7.

27) يراجع: د. إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ط 7، (مكتبة الأنجلو المصرية، مصر 1994م)، ص 199.

28) عبدالقاهر الجرجاني، المرجع السابق، ص 81.

29) يراجع: د. علي أحمد مدكور، تدريس فنون اللغة العربية، ص 253.

30) يراجع للتوسع: سميح أبو مغلي، في فقه اللغة وقضايا العربية، من ص 121 إلى ص 125، ويراجع: محمود حسين مغالسة، ص 8.

31) يراجع: تدريس اللغة العربية بالمرحلة الابتدائية - أسسه وتطبيقات - ط 4 (دار القلم، الكويت، 1403هـ - 1983م)، ص 102.

32) يراجع، ص 8.

33) يراجع: عباس حسن، النحو الوافي، ص 8.

34) يراجع: د. علي أحمد مدكور، تدريس فنون اللغة العربية، ص 262.

35) يراجع: أحمد ماهر البقري: النحو العربي - شواهده ومقدماته - (مؤسسة شباب الجامعة؛ الإسكندرية، ج - م - ع، 1988م)، ص 20.

المصادر والمراجع المعتمدة

1) ابن خلدون – عبدالرحمن –، تاريخ العلامة ابن خلدون، م، ج 2 (دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، لبنان).

2) د. نايف معروف، خصائص العربية وطرائق تدريسها، ط 4 (دار النائس، بيروت، لبنان، 1412هـ، 1991م).

3) الإمام الحافظ أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج 3، (دار الكتاب العربي).

4) ناصر لوحيشي، صحح لغتك، ط 1 (دار ريحانة، الجزائر، 2000م).

5) أبو الفتح عثمان، الخصائص، ج 1، تحقيق محمد علي النجار، (دار الكتاب العربي، طبع: دار الكتب المصرية، 1957م).

6) د. رمضان عبدالوهاب، فصول في فقه العربية، ط 3 (مكتبة الخانجي، القاهرة، ج، م، ع، 1408هـ – 1987م).

7) سميح أبو مغلي، في فقه اللغة وقضايا العربية، ط 1 (دار مجدلاوي، عمان، 1407هـ – 1987م).

8) مجلة همزة الوصل، مديرية التكوين، وزارة التربية، الجزائر، عدد خاص: 1991م.

9) عباس حسن، النحو الوافي، ج 1، ط 5 (دار المعارف، القاهرة، مصر).

10) أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الأحكام، م 2، ج 4 (دار الفكر، بيروت، لبنان).

11) د. علي أحمد مدكور، تدريس فنون اللغة العربية، ط 1 (مكتبة الفلاح، الكويت، 1404هـ – 1984م).

12) محمود حسين مغالسة، النحو الشافي، ط 3 (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1418هـ – 1997م).

13) عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، ط 2 (مكتبة الخانجي، القاهرة، ج. ع. 1410هـ – 1989م).



الفنون التطبيقية الإسلامية

رؤية حضارية

بركات محمد مراد(*)

«الفن بالمعنى العام هو جملة من القواعد المتبعة غاية معينة، جمالاً كانت أو خيراً، أو منفعة، فإذا كانت هذه الغاية هي تحقيق الجمال سمي بالفن الجميل، وإذا كانت تحقيق الخير سمي الفن بفن الأخلاق، وإذا كانت المنفعة سمي الفن بفن الصناعة»[1].

ولكننا إذا أمعنا النظر في كلمة «فن» فإننا نجد أن المصطلح الإغريقي الخاص بالفن والمعادل اللاتيني له (Ars) لم يشر أحدهما بصفة خاصة إلى الفنون الجميلة Fine Arts بل طبقا على كل أنواع الأنشطة الإنسانية التي يمكن أن نسميها «حرفا» Crafts أو علوماً Scinces مع أن علم الجمال الحديث أكد على حقيقة أن الفن لا يمكن تعليمه، إلا أن القدماء فهموا يفكرون في النشاط الإنساني بصفة عامة.

فحينما قارن «أبقراط Hippocrects» الفن بالحياة كان يفكر بالطب، وعندما أعيدت المقارنة - كما يقول باحث معاصر[2] - بواسطة «جوته Goethe»

(*) باحث مصري.

و«شيلر Schiller» مع الإشارة إلى الشعر Poetry» فقد أوضحت الطريق الطويل للتغير الذي اجتازه مصطلح الفن بعد ثمانية عشر قرناً بعيداً عن معناه الأصلي(3).

ولم يكن لدى اليونانيين كلمة خاصة تشير إلى الفن بمعناه المألوف، بل كانت الكلمة المقابلة لكلمة Techne والتي تباين قليلاً كلمة (فن) الحديثة، تعني صنع شيء ما وإدراك صورة ما في هيولي، والفنان منتج وصانع، والطبيعة صانع كبير وشاعر أو فنان عظيم، والفرق بين الفنان والطبيعة هو أن الطبيعة تخرج إلى الوجود شيئاً من مادته التي لديها، بينما الإنسان (كفنان) يوجد الشيء من شيء آخر(4).

فد كان الفنان والطبيب Physician وباني السفن (صناعاً أو حرفيين) فباني السفن يصنع سفناً، والشاعر يصنع المسرحيات، والطبيب يعالج صحة الإنسان، والسفن الجيدة، والمسرحيات الناجحة، والصحة السليمة جميعها سارة، لأن كل منها يجعل حياتنا أفضل(5).

وقد ورثت العصور الوسطى من العصور القديمة مخطط **الفنون العقلية السبعة** Seven Liberal-Arts والتي ظلت تدرس في مدارس الرهبنة والكاتدرائيات، واستمر ذلك حتى القرن الثاني عشر حيث قسمت إلى مجموعتين: الثلاثية Trivium (النحو، والبلاغة، والمنطق)، والرباعية إلى مجموعتين Quadrivium (الحساب والهندسة، والفلك، والموسيقى)، وقد ظل معمولاً به - أي المخطط - حتى عصر (كارولنجيان Corolingiantime).

وقد تمت محاولات لربط النظام التقليدي للفنون بالقسمة الثلاثية للفلسفة (المنطق والأخلاق والطبيعة) التي عرفت إيزيدور Isidore ومع تصنيف المعرفة الذي عرف على أساس كتابات أرسطو، والذي بدأت معرفته عبر الترجمة اللاتينية من اليونانية إلى العربية.

والجدير بالذكر أن الموسيقى ظهرت مرتبطة بالرياضيات، والشعر في ارتباطه بالنحو Grammer والبلاغة Rehtoric والمنطق Logic. أما الفنون الجميلة Fine Arts فلم توضع معاً في مجموعة، بل بعثرت بين علوم وحروف مختلفة، فقد ارتبط الرسامون (المصورون) بالصيادلة Druggists الذين يعدون لهم الألوان، والنحاتون بالصناعة Goldsmiths والمهندسون المعماريون بالبنائين والنجارين.

وبناء على ذلك - كما يقول الباحث د. رمضان الصباغ وهو في ذلك على حق - فإننا نجد من خلال تعريف الفن وتصنيف الفنون والعلوم في العصور القديمة والوسطى أن التصور العام للفن ينطبق على الفن التطبيقي والفن الجميل، وكان معنى «فن» **تندرج تحته مجموعة كبيرة من الحرف والمهن والعلوم التي** تتسم بسمة تطبيقية وعملية واضحة، وأنها وسيلة لمنفعة أو فائدة.

وهذا كان واضحاً جداً في الفنون والحرف الإسلامية، عبر كثير من عصورها، ورغم تباين المواقع الجغرافية فيها، فإننا لا نجد فيها تمييزاً بين كل من الفنون الجميلة والفنون التطبيقية، حيث كان كل منهما يؤدي وظيفة جمالية واضحة، ويقوم بتحقيق منافع عملية وحياتية لا تنكر بالنسبة للفرد والأمة على السواء.

وإذا كان الربط بين المنفعة والجمال قد وجد منذ البداية عند «سقراط» الذي رأى أن كافة الأشياء النافعة أشياء جميلة وخيرة، مادامت تمثل موضوعات صالحة للاستعمال، والجمال صورة من صور المنفعة، والشيء الجميل إنما هو الشيء النافع والملائم، إلا أن هذه النظرة التي توحّد بين الجميل والنافع لم تدم طويلاً، فقد غلب على الفكر اليوناني، بدءاً من أفلاطون، التفريق بينهما في حقيقة الأمر وجوهره.

وكان للنظرة الاجتماعية والثقافية تأثير كبير على السير في هذا

الاتجاه بالنسبة للفكر اليوناني. فمنذ عصر أفلاطون تميزت الفنون الجميلة - وهو ما تؤكد عليه الدكتورة أميرة مطر[6] - عن الفنون اليدوية والصناعية بأنها أعلى منها في القيمة لأنها لا تعتمد على العمل اليدوي الذي كان متروكاً للعبيد نتيجة لانقسام المجتمع إلى طبقتين طبقة يتوفر لها الفراغ والنظر العقلي، وطبقة تقوم بالأعمال اليدوية والمجهود الجسماني، ومن هنا فقط نظر الفلاسفة إلى الفنون الجميلة التي لا تتطلب مهارة يدوية أو مجهوداً جسمانياً نظرة مختلفة عن الفنون الصناعية.

وكانت أهم ما يميزها عن الفنون الصناعية هي أنها أقرب إلى النظر الفلسفي، وأنها ناتجة عن الإلهام. كما أن لها دوراً خطيراً في تربية وثقافة المواطن الحر، فلم يكن لفن الحياكة أو الحدادة أو النجارة مثلاً ما لفنون الشعر والموسيقى والرقص من قيمة في تربية المواطن اليوناني أو الروماني القديم، لذلك فقد استخدم أفلاطون وأرسطو كلمة المحاكاة للدلالة على هذا النوع من الفنون الآلية Mechainal arts وتأكدت هذه التفرقة بعد القرن الثامن عشر، فجمعت الفنون الجميلة التي كانت موزعة في مجالات متباينة وبدأ البحث في علم الجمال باعتباره ذي موضوع خاص به عند علماء الأنسكلوبيديا، ديدرور والفلاسفة الألمان أمثال بأومارتن وكانط، وأخيراً في ظل التقدم التكنولوجي، قد لا يمكن التفرقة الحاسمة بين العمل الفني والعمل الصناعي، ففي رأي «جون ديوي» مثلاً أنه قد يكون القناع والسيف الذي يستعمله البدائي عملاً صناعياً مستخدماً لمنفعته، ولكنه في نظرنا نحن الذين لا نستعمله عمل فني ذو قيمة عالية.

ومن هنا لم يكن غريباً أن نجد «جويو» Guyau[7] يرى أن الفن نشاط «جدي وثيق الصلة بالحياة، فلا يمكن أن تكون الأعمال الفنية مجرد مظاهر ترف أو موضوعات كمالية، بل هي ضرورات حيوية وأنشطة جادة وموضوعات نافعة، والموضوع النافع يولد بعض المشاعر الجمالية ليس لأنه نافع، بل لأنه في الوقت نفسه موضوع جميل».

وهذا مـا دفع «جـون ديوي» إلى الربط بين النظر والتطبيق وبين الفن الجميل والفن النافع، إذا رأى أن أي فلسفة أو فهم للفن محكوم عليها بالفشل إذا شيدا على أساس من الثنائيات الزائفة بين الفن والطبيعة أو الفن والعلم والفن الجميل والفن النافع Fine Art and useful Art.

ولكي يكشف هذه الثنائيات الزائفة رأى ضرورة المضي نحو فهم حقيقي للفن يدمج هذه الثنائيات في وحدة. وقد كان حرصه على ربط الفن بالخبرة هو الذي جعله يقيم هذه العلاقة ٠أو الوحدة) بين النافع والجميل على أساس أنهما يمثلان مظهرين من مظاهر النشاط الإنساني الواحد، فالفنون الجميلة ذات أهمية عملية، من وجهة نظر «ديوي» لا تقل عن بعض الصناعات التكنولوجية[8].

إذن فالفارق بين العمل الفني والعمل الصناعي لا يرجع إلى خصائص محددة في العمل الفني أو العمل الصناعي، وإنما يرجع إلى نظرتنا نحن إلى موقفنا تجاهه. فقد يكون موقفاً عملياً تأملياً جمالياً تارة أخرى. وهذا يفضي بالطبع إلى أنه قد يمكن للآنية التي نشرب فيها أو الحذاء الذي نلبسه أن يتحولاً إلى عملين فنيين بمجرد أن نجعل منهما موضوعاً للنظرة التأملية الجمالية[9].

وفي الحقيقة لم تعرف الفنون الإسلامية تلك التفرقة بين فنون جمالية وأخرى تطبيقية، فقد كانت كل الفنون في الحضارة الإسلامية تُراد لمنفعتها مثلما تراد لتحقيق غايات جمالية تساعد على تحقيق متعة بريئة للإنسان في مختلف تجليات حياته، تمثل هذا في صفحات المصحف الصغير الذي يقرأ فيه قرآنه أو في ذلك المسجد الكبير الذي يضمه للعبادة.

ولذلك عاش الإنسان المسلم فنونه، وتمثل هذه الفنون في كل وسائله الحضارية وأدواته اليومية، بل في أسلحته التي يستخدمها للحرب والقتال، ومسكوكاته المعدنية التي بواسطتها يحيا حياته الاقتصادية.

ولا أدل على صحة هذا وصدقه من أننا نجد الطابع الجمالي، والعبقرية الفنية واضحة وجلية في كل مقتنيات الإنسان المسلم في الحضارة الإسلامية، تجلى هذا واضحاً في عمارة مدينته وبناء قصوره وحدائقه، وفي المنسوجات التي كان يرتديها، وفي السجاجيد التي كان يفترشها أو يلصقها على حوائط غرفاته، أو في القوارير والأواني الزجاجية والفخارية التي كان يستعملها في حياته اليومية.

ومن هنا فالتمييز بين «**الفنون الجميلة**» و«**الفنون التطبيقية**» على ما ينتهي إليه نقاد الفن وفلاسفته في العصر الحديث تفرقة ضارة مؤذية، فمن خلال ما قلناه من قبل عن طبيعة الجمال «سيكون من الواضح أن ميزة الجمال هذه إنما تتواجد في أي عمل فني، بغض النظر عن هدفه النفعي أو حجمه أو ندرة وقيمة المادة التي صنع منها، فالعاج بالنسبة لحاسة اللمس أكثر إقناعاً من العظم، والحرير أكثر من الصوف، وحجر الفرفيري (السماقي) أكثر من الجبس الباريسي. ولكن العمل الفني من خلال نفس عملية استغلال مميزات المادة التي يصنع منها، فإنه يتغلب على جوانب القصور الموجودة في تلك المادة[10].

وقد تنوعت الفنون الإسلامية، كما مر بنا، وتغلغلت في كل مناشط الحياة المختلفة، ما بين تصوير وزخرفة ونسيج ونقش على الخشب، وتشكيل في الزجاج والخزف والفسيفساء.. وغيرها؛ فضلاً عن الموسيقى. وهذا التنوع يعكس تعاظم المد الفني واتساقه مع المد الثقافي والاقتصادي وتغلغل الفن في الصناعات المعروفة بالفنون الصغرى.

وقد أخطأ بعض الدارسين[11] – على ما يذكر باحث معاصر[12] – حيث اعتبروا الصناعات تلك لا تدخل في مجال الفنون. لكن تلك الصناعات تدخل في صميم الفن. لقد كانت تشبع حاجات حياتية، لكنها مع ذلك انطوت على مسرح جمالي واضح. وفي ذلك دليل على ازدهار الفن في هذا العصر الذي ندرسه؛

بحيث يمكن القول بتغلغل الفن في الحياة العامة وكسر احتكاره على طبقة بعينها.

فاللباس والفرش والبسط والتحف والمشكاوات وأواني الطعام والشراب... وغيرها كانت تكتسي قيمة جمالية أبدعها قريحة الفنان المسلم؛ إذ لم تكن الزخرفة مجرد وسيلة لملء الفراغ أو تغطية أشكالها. إنما هي أصول جوهرية لدقة الصناعة ومهارة الصناع، بدونها يعد الأثر الفني ناقصاً[13].

ومن المعروف أن الفنون الإسلامية أقرب إلى الحرف منها إلى الفنون المجردة، لمحاولتها لتحقيق وظيفة إنشائية ونفعية في المقام الأول، إضافة إلى الصبغة الجمالية التي تسعى إلى تحقيقها في نفس الوقت، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى اكتسبت هذه الصبغة بسبب طريقة إعداد الفنان وهي في جوهرها لا تختلف كثيراً عن الوسيلة التي تتبع في إعداد الصناع الفنيين التقليديين، ويعتمد فيها على تتلمذ عدد من الأطفال والصبيان على يد صانع ماهر يتدربون تحت إشرافه وإرشاده على الأعمال الفنية مبتدئين من أبسطها ومنتهين بأكثرها صعوبة وتعقيداً.

كذلك كان الشأن في تعليم المصورين إذ يلتحق عدد من الصبيان بمرسم مصور ماهر ويتعلمون منه كيفية تحضير الألوان وتجهيز الورق، ويتمرنون في نفس الوقت على نقل نماذج معينة من رسوم يعدها لهم وعليهم أن يحذقوا رسمها من الذاكرة قبل الانتقال إلى رسم ما هو أصعب منها، وهكذا ينتقل التلميذ من رسم الخطوط إلى الأشجار إلى الحيوانات إلى الأشخاص.

وكان لهذه الطريقة أثرها الواضح في التصوير فهي أولاً تعود المصوّر الناشئ على رسم نماذج معينة، فضلاً عن أنه كان يتعلم تكوين الصورة عن أستاذه بواسطة الورق المخرّم، ولذلك نلحظ المحافظة على تكوينات معينة تستمر من عصر إلى عصر، وتنتقل من مصور إلى آخر، مما أكسب التصوير الإسلامي

شيئاً من الجمود، بل إن هذه الطريقة كانت أحياناً تقتل المواهب عند الناشئين، وهذا هو الأثر الثاني لها، ولذلك فالذي يمتاز منهم عن غيره، إنما يمتاز بفضل إتقانه مزج الألوان وتفوقه في إكساب صوره مسحة من الجمال والرقة، أو حفظ النسب بين الأشياء بعضها بعضاً أو صدق تمثيل الطبيعة أو التوفيق في التعبير عن الحركات، ولكن كل هذا داخل الإطار العام للعصر(14).

ولم يكن عمل المصور الإسلامي - مثلاً - بالأمر الهين، بل كان عملاً شاقاً مضنياً، يستلزم منه وقتاً طويلاً ويستنفد مجهوداً عظيماً، إذ لم يكن مقصوراً على الرسم فقط، بل كان عليه أن يحضّر بنفسه أدواته كالفرشاة والألوان، والأصباغ والورق المزخرف، وكل ما هو في حاجة إليه في عمله.

وقد اختص كل مصور بطريقته في تحضير هذه الأدوات وكان يعتز بها ويعتبرها سراً من الأسرار لا يبوح بها لغيره إلا لتلاميذه لاعتقاده أنها أمثل طريقة وأحسن وسيلة يستطيع بها أن يكسب الألوان والأصباغ الرونق والبهاء.

وما يحدث في التصوير يحدث مثله تقريباً في كل الفنون الإسلامية التطبيقية مثل صناعة السجاد والزجاج والخزف وحتى صناعة المسكوكات المعدنية، ومن الملاحظ أن بعض الفنانين كانوا يسجلون أسماءهم على قطعهم الفنية، وكثيراً منهم لم يكن يفعل ذلك، ولقد حرص سلاطين المماليك - مثلاً - على تسجيل أسمائهم على القطع المعدنية التي ضربت في زمنهم بينما جاءت القطع من الجزيرة أو إيران عليها أسماء الفنانين الصانعين.

ولكن لا يجب التوقف كثيراً عند قضية تسجيل الاسم، فأمثلة إغفال اسم الصانع تفوق كثيراً ذكره في تاريخ الفن الإسلامي، لقد صارت صناعة الفن جمعية أسرية تنسب لمجموعات كأسرة الأسطرلابي أو النقاش أو الصقار أو النحّاس... وهكذا. ومن أهم الفنون التطبيقية التي اشتهرت عند المسلمين.

1 - النسيج والسجاد الإسلامي:

تعتبر حرفة النسيج من أقدم الصناعات التي عرفها الإنسان، ويرجع اكتشافها إلى آلاف السنين الموغلة في القدم، ولا شك أنها بدأت في غاية البساطة، فلعل أول من غزل الصوف هو أحد الرعاة، ذلك أن صوف الأغنام يسقط في الربيع، وربما كان ذلك الراعي مستلقياً في ظل شجرة يرقب قطعانه، فالتقط من الأرض قطعة من الصوف، وأخذ يلفها بين سبابته وإبهامه ومهما يكن من شيء فقط استطاع على نحو ما أن يغزل الخيط، فلما غزل خيطاً طويلاً لفه حول غصن صغير حتى لا يتعقد، وجعل نهاية الغصن حراً حتى لا يفك الخيط، وهكذا تم اختراع المغزل[15].

وعملية النسيج هي تداخل الخيوط المعقدة على نحو شبيه بما نراه عند الرفاء، ولعل الذي أوحى إلى الإنسان بنسج الخيوط هو ما شاهده من أسلوب الطير في بناء عشه، فنسج من القش إسقاطاً، ونسج خيوط الصوف التي غزلها. وهكذا صار يقص صوف خروفه كل ربيع ثم يغزلها خيوطاً طويلة، ثم ينسجه ويصنع منه قماشاً.. وبذلك اهتدى إلى نوع من الملابس بفضل جلود الحيوانات التي كان يستعملها.

ولكن في الأيام التي تلت ذلك نرى أن حرفة النسيج قد بلغت حداً كبيراً من التقدم والرقي، فقد عرف النسيج في مصر منذ عصور أقدم الفراعنة، ويعتبر في حكم الأعجوبة أن قطعاً من المنسوجات في مصر وصلت إلينا، ولا شك أن جفاف الجو ورمال الصحراء، هما العاملان اللذان حافظا على عدد من نماذج نسيجية صنعت من مواد أشد ما تكون قابلية للفناء، فالمقابر المصرية هي مصدر أغلب الأقمشة المحفوظة في المتاحف العالمية[16].

وتختلف المواد المستعملة في النسيج باختلاف كل عصر، فكانت مصر الفرعونية تفضل الكتان لدرجة أنه ضرب المثل برقة نسيجها الكتاني.. وأما

الصوف فكان نادراً استعماله إذ ذاك، مع أنه كان معروفاً، بينما القطن والحرير كانا بعد لم يعرفا بتاتاً.. ولم يعرف الحرير إلا ابتداء من القرن الرابع في عصر الإمبراطورية الرومانية، وكان يستورد من الصين التي كانت تحافظ على سر صنعه، ثم انتقل إلى الفرس، وتسرب إلى الغرب وكان تأثير البلاط الساساني قوياً لدرجة أن الملابس الفارسية أصبحت ابتداء من القرن الخامس شائعة في البلاط البيزنطي.

وأما فن زخرفة المنسوجات لاسيما المعد منها للفرش (التطريز هو فن قائم بذاته) فكانت معرفة الأقدمين به كافية. وبجانب أقمشة الفرش والستائر، كانت الملبوسات هي أهم ما يعني بزخرفته في العصر القبطي. وعلى الرغم من أن الثياب في العصر الفرعوني كانت من الكتان الناعم، وغالباً بلا زخرفة، فإن القميص الذي حل محلها في العصر القبطي، وكذا الحلة الرومانية في بيزنطة، كانت تزينها شرائط تنحدر على الصدر والظهر في دوائر ومربعات صغيرة.

وكان الطراز الزخرفي يختلف باختلاف العصور. فكان الذوق اليوناني يفضل الزخرفة بلون واحد وعن مواضيع أسطورية، بينما كانت أغلب القطع ذات الزخرفة الهندسية المتعددة الألوان من مصدر قبطي. ذلك أنه لما قضى الإمبراطور جوستيناندس على المؤسسات الوثنية في الإسكندرية، كبتت المواضيع القديمة (الكلاسيك) ابتداء من القرن الرابع وأخذت تختفي تدريجياً، وحل محلها عناصر زخرفية ساسانية ورموز مسيحية ومشاهد مستقاة من التوراة.

وظهر أيضاً في الوقت نفسه وحدات زخرفية شعبية دامت حتى العصور الإسلامية، لأن إنتاج مثل هذه الأقمشة كان دائماً محصوراً بين أيدي المواطنين الذين رغم تمشيهم مع الأزياء المرغوب فيها إذ ذاك، حافظوا أيضاً على هذه الوحدات ذات الطابع القديم.. ومعظمها زخارف هندسية ونباتية، وكذلك ابتكروا

مجموعة من الزخارف المتداخلة المتشابكة، يعتبر بعضها نقطة بداية للزخارف الهندسية في الفن الإسلامي.

أما في العصر الإسلامي فقد تطورت صناعة المنسوجات وزخرفتها تطوراً منتظماً غير فجائي، فبدئ في الاستغناء عن الرسوم الآدمية والحيوانية التي كانت سائدة في الفن القبطي، وقوي الميل إلى الزخارف الهندسية، وبدأت الكتابة تلعب دوراً هاماً في صناعة المنسوجات[17]. والمعروف أنه كان للنسيج في مصر صناعة أهلية عليها رقابة حكومية، ولكن كانت هناك أيضاً مصانع حكومية تسمى دور «**الطراز**» ووجودها منذ العصر العباسي تؤيده القطع التي وصلت إلينا من مصنوعاتها.

والظاهر - وهو ما يؤكده أحد الباحثين[18] - أنه كان هناك نوعان من هذه المصانع الحكومية: الأول طراز الخاصة وكان لا يشتغل إلا للخليفة ورجال بلاطه وخاصته، والثاني طراز العامة وكان يتبع أيضاً بيت مال الحكومة، ولكنه كان يشتغل لحساب بلاط الخليفة وأفراد الشعب.

ولفظ «**طراز**» مشتق من الفارسية (ترازيدن) و(تراز) بمعني التطريز وعمل «المدبج Broderie ثم أصبح يدل على ملابس الخليفة أو الأمير أو السلطان ورجال الحاشية، لاسيما إذا كان فيها شيء من التطريز وعليها أشرطة من الكتابة.. وكان طراز الخاصة يشتغل المنسوجات للخليفة وكبار رجال الدولة. ولسنا نجهل العادة الشرقية القديمة التي كان يتخذها الملوك في الخلع على رجال حاشيتهم وغيرهم من أفراد الرعية، وقد نمت هذه العادة في الدولة الإسلامية، فكان الخلفاء والأمراء يتبارون في إرسال الكسوة السنوية إلى الكعبة الشريفة من المنسوجات النفيسة التي كانت تصنع عادة في طراز خاص بمصر، والتي كانت العناية بنسجها عظيمة جداً.

ولم يكن غريباً أن يعنى الخلفاء والأمراء بكتابة أسمائهم على هذه

الأقمشة الثمينة، تخليداً لذكرهم ووثيقة لمن خلعت عليهم، إظهاراً لرضاء الأمير، أو علامة على تولي إحدى الوظائف الكبرى في الدولة[19].

وكانت معظم المراكز الرئيسية للنسج في مصر هي التي كثر فيها الأقباط. وكان القطن والكتان ينسجان في البلاد المصرية المختلفة، ولاسيما في الدلتا بمدينة تنيس والإسكندرية وشطا ودمياط وديبق والفرما. كما اشتهرت بنسيجها مدينة البهنسا في مصر الوسطى.

أما الأقمشة الحريرية فكانت تنسج في الإسكندرية وفي ديبق. وكان هناك أيضاً مصانع للنسيج في مدينة أخميم وأسيوط اللتين كانتا مركزين لصناعة النسج، وكثيراً ما صدرتا إلى بيزنطة وروما نفائس المنسوجات التي كانت تستعمل في الكنائس والأديرة.

وقد ظلت الزخارف القبطية غالبة على المنسوجات المصرية في القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة، أي من القرن السابع إلى القرن العاشر الميلادي. وخير دليل على ذلك قطع المنسوجات التي عثر عليها في بعض مدن الوجه القبلي وفي الفسطاط، وهي من الصوف أو من الكتان، وزخارفها متعددة الألوان وأكثرها رسوم لطيور أو حيوانات أو أشكال آدمية صغيرة في جامات بيضية الشكل متعددة الأضلاع أو موزعة توزيعاً غير منظم، وفيها أشكال هندسية وخطوط متقاطعة ودوائر متماسة، وتظهر الكتابة العربية على المنسوجات منذ القرن الأول الهجري (7م). والملاحظ بوجه عام أن قوام التصميم في الزخرفة كان شريطاً أفقياً أو أشرطة أفقية من الرسوم توازيه أو توازيها أشرطة من الكتابة في بعض الأحيان[20].

وكان للألوان واستخدامها في النسيج الإسلامي دلالات ذات بهجة ونضارة أشار إليها بعض المستشرقين. وقد أبرز هذه الناحية سولومون. دوف جويتين S.D. Goitein في تحليله للألوان والأصباغ التي كان يستعملها الرجال

والنساء في ملابسهم، والتي ورد ذكرها في وثائق الجيزة في مصر القديمة (الفسطاط) في القرنين الخامس والسادس للهجرة (11، 12) بخاصة عندما يتحدث عن «التعدد الهائل في الألوان التي كانت تستخدم في تلك العصور، والتي كانت تجعل الإنسان في العصور الوسطى يبدو كالطيور الاستوائية، وهي تصدح بين الأشجار، بألوان متداخلة، وأشكال لامعة براقة، ذات أطياف متغيرة وخطوط وتموجات»[21].

وفي نفس الوقت أشار هذا العلامة إلى التناسق العام في مظهر للناس، مما جعلهم يتحرون الانسجام بين الملابس الغنية بالألوان وما يناسبها من نعال وعمائم. ولذلك يؤكد «رتشارد اتجهاوزن»[22] على أنه إذا كان الشخص العادي يكتفي بهذين التأثيرين اللذين يحدثهما وهما الجاذبية الجمالية والاستجابة لحاجة نفسية، فإن أناساً آخرين ذوي الطبائع التأملية والدينية، قد يشعرون بسرور داخلي من خلال النظر إلى الفن بطريقة أعمق. ومن هنا نجد نظرة أخرى إلى الفن يمكن أن نسميها نظرة أخلاقية، هذه النظرة نجدها تسود الروح الإسلامية الفنية في رؤيتها إلى مختلف أنواع الفنون سواء منها تلك التي هي أقرب إلى الفنون التجريدية مثل الخط والتصوير والأرابيسك أو الفنون التطبيقية كما تجلت في صناعات السجاد والمنسوجات والمعادن والزجاج.

ويجب أن ننتبه إلى أن المسلمين في رسومهم وتصاويرهم على المنسوجات التي قاموا بصنعها أو على كثير من الصناعات الأخرى ظلوا محتفظين بكثير من الرسوم التي كانت موجودة قبل الإسلام، وقد تمثلوا تلك الرموز وأدخلوا ضمن المصطلح الفني الإسلامي، وعلى الرغم من أن الناس ظلوا يعتقدون أنها تمثل قوى ينبغي مواجهتها، وتخاف من تأثيرها. غير أن الفنان المسلم تمكن بنجاح من أن يتمثل تلك الرموز ويدخلها ضمن المصطلح الفن الإسلامي الشائع، وبذلك خفيت عن الأنظار، وبدت كأنها مجرد رسوم أخر لا ضرر فيها وذات هيئة جمالية جذابة، رُسمت بمهارة على قطع المنسوجات الجميلة أو على إناء من

الفخار أو على حلية من المعدن[23]. وبذلك كان الإسلام من القوة بحيث استطاع مواجهتها وإدماجها في فنه الإسلامي.

وقد انتقلت تأثيرات الفن الإسلامي إلى أوروبا عن طريق النسيج الذي لابد أن يحتل مكان الصدارة، لأنه كان يرد إلى أوروبا من الشرق منذ البداية، وترك فيها أثراً لا يمحو. ويكفي – كما يشهد بذلك أحد المستشرقين[24] – لتبين هذه الحقيقة أن ننظر في المصطلحات Cotton وديوان (ديفان Divan)، والموصلي (الموسلين Muslin) وصفة (صوفا Sofa) ومطرح (مرتبة، ماتريس Matres) والدمشقي (دمسك Damask) والبغدادي (بلداشين Baldachin) وأمثال هذه الأصناف لابد أن يكون استيرادها إلى الغرب قد بدأ يُعيد قيام الدولة الإسلامية.

وتدل على ذلك مجموعة كبيرة من الأقمشة الحريرية التي كانت تصنع في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي في بلدة زندنة قرب بخارى، والتي وصلت إلى الغرب في تاريخ مبكر، لكي تستخدم في ذلك، مثل أقمشة أخرى كثيرة، في تدثير أو تغليف البقايا المقدسة في كنائس فرنسا وبلجيكا وهولندا. ولذلك يقول «إتنجهاوزن»[25] لابد من القول أن ضخامة عدد من قطع النسيج التي جلبت إلى الغرب لا تدعو إلى الدهشة، لأن صناعة النسيج كانت أكبر الصناعات في عالم الإسلام، بحيث كانت تقدم للناس كل ما يحتاجون إليه من ثياب، وتقدم لهم كذلك أهم لوازم البيت كالأغطية والمساند والوسائد والبسط والستر والخيام. ولما كانت قطع النسيج متينة يسهل طيها، فإنها لم تكن عسيرة على النقل، فإذا ما وصلت إلى بلاد الغرب، استخدمت في أغراض ثانوية في العادة.

وخلال القرنين السادس والسابع/ الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، ظهر تطور جديد وهو أن النسيج الإسلامي أصبح نموذجاً ينسج النساجون الأوروبيون على منواله مع التصرف، وإن كان ذلك التصرف محدوداً.

تظهر هذه التأثيرات الإسلامية في كثير من المنسوجات التي صنعت في أوروبا وخاصة في بولندا، التي كانت تصنع تلفيعات وتلبي السوق حتى نهاية القرن الثامن عشر، وهناك تأثير متأخر للنسيج الإسلامي ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من الميلاد في تصميمات ويليام موريس.

لقد غدت المنتجات الفنية التي أبدعتها أيدي المسلمين موضع تشريف في أوساط مسيحية، خالتها جديرة بأن تقرب بأعظم أدوات القداسة في الكنائس. من الدليل على ذلك أن أعظم كاتدرائيات المسيحية استخدمت بعض المنسوجات الرقيقة من مختلف دور الطراز الإسلامية، غطاء شفافاً لحفظ مخلفات القديسين المسيحيين، أو طرّاحة أسقفية للصلوات الدينية بل صارت بعض هذه المنسوجات بذاتها موضع قداسة. وفي كثير من الأحوال اشتملت هذه المنسوجات على كتابات عربية، بعضها تسبيحات باسم الله، ولكن هذه الدلائل على أصواتها الإسلامية لم تمنع من الإعجاب بها، واستعمالها في طقوس كنسية مسيحية.

وأكثر من هذا أن للمصورين المسيحيين أواخر العصور الوسطى، وأوائل عصر إحياء العلوم في أوروبا، درجوا على زخرفة أذيال الملابس في صور العذراء غالباً بأشكال وتزويقات من الكتابة العربية، وهذا كلما قصدوا أن يصوروا العذراء في ملابس ذات جلال خليق بمقامها[26].

أما صناعة السجاد فالمشهور منه عالمياً هو السجاد الفارسي والتركي، الذي بلغ في العهود الإسلامية المتأخرة ذروة روعته الفنية، ومازالت إيران تحافظ حتى اليوم على شهرة هذه الصناعة في بلادنا متمسكة بتقاليده الثابتة. ومن الثابت أن صناعة السجاد كانت موجودة في سورية منذ القرن الأول الميلادي، تدل الدراسة على ذلك، كما أن الحفريات التي تمت عام 1899م في دير الديك وفي داميت في مصر قد أدت إلى العثور على بعض القطع وجدت في مدينة أخميم تدل على وجود صناعة البسط منذ العهد القبطي، وهذا لا يمنع من تصور وجودها منذ ما قبل العهد المسيحي كما يقول غاية[27].

وتقوم صناعة السجاد على عقد الخيوط على أحد خيوط السدى، وتقوم طريقة العقد هذه بأساليب مختلفة يمكن شرحها على طريق الرسم، وهذه الأساليب في الواقع تتبع أنواع السجاد بحسب منشئه. إن فن السجاد يقوم على عاملين، لون السجاد وما يرمز إليه من معان كانت مألوفة ومازالت في تحديد مفهوم الألوان ودلالتها عند العرب، والعامل الثاني هو العناصر الزخرفية.

ولقد عرفت عند العرب والمسلمين معان خاصة للألوان يذكرها الباحث د. عفيف البهنسي[28]: «فاللون الأبيض دليل النقاوة والنور والسلام، وهو لون الملابس الدينية، ولون راية العرب الأولى حتى نهاية عهد الأمويين وكذلك الأمر في الأندلس، واللون الأصفر الذهبي هو لون الإرادة والمجد والثروة، أما اللون الأحمر فهو لون السعادة والفرح، وكان لون علم السلاجقة والأتراك. واللون الأسود كان لون العباسيين الذين ناهضوا الأمويين، والأخضر لون البعث والنهضة والتجديد، وهو لون سكان الفردوس ولون أهل البيت وشيعة علي بن أبي طالب.

ولقد انتقل مفهوم هذه الألوان ومعانيها من العرب إلى غيرهم من المسلمين. وصناعة الألوان بقيت سراً تمارسه في القرى العجائز من الحائكات، وتُستخرج من النباتات وتجفف ليلاً في غير الليالي المقمرة.

أما الأشكال التي كانت موضوع السجاد، فهي إما حيوانية وهي نادرة جداً أو نباتية وبعضها أشكال هندسية محضة لتأطير الموضوعات أو لزخرفة الحواشي والأطراف. ومن المواضيع الحيوانية العقرب والعرنلة وهي أشبه بالعنكبوت الغليظ، وهي من المواضيع التي ترسم للسيطرة عليها نظراً لمضارها. أما الحيوانات الأخرى المكرمة عند العربي كالغزال والجمل والكلب والديك واليمام والطاووس، فإنها تحتل المكان الأرحب في صناعة السجاد العربي ثم الفارسي والتركي.

ولقد أخذت هذه الحيوانات أشكالاً هندسية محورة لكي تتمشى مع طريقة صناعة السجاد، وتسهل مهمة الصانع. أما المواضيع النباتية، فمن أهمها شجرة الحياة وهي على أشكال منوعة، فهي إما أن تكون بشكل عنقود أو بفروع هرمية أو بتفريعات زهرية، وشجرة الحياة هي رمز الأبدية والخلود، كانت معروفة منذ عهد الرافدين وانتشرت مع الأديان السماوية في الإسلام.

ومن النباتات شجرة السرو التي ترمز إلى الكشف عن المجهول، والرمّان المزهر، والذي يمثل الخصب والثروة وسعف النخل الذي تطور عند الرس لكي يأخذ شكل الكشمير والذي يفيد في طرد الحسد، على أن الأشكال الغالبة في السجاد العربي هي الأشكال الهندسية وفيها بعض الإشارات والرموز وبعض الصيغ النباتية المحورة جداً، وهي أشهر أنواع السجاد العربي.

السجاد الأندلسي والمغربي: يكون السجاد الأندلسي، كغيره من الفنون الصناعية الأندلسية نتيجة الإضافات المغربية على الأسلوب السوري، الذي انتقل من الفاتحين الأوائل، وبهذا المعنى هو مزيج من السجاد المشرقي والمغربي. ولقد عُرف دائماً باسم السجاد العربي، وله عقدة خاصة واضحة في الرسم، أما الألوان الغالبة فهي الخمري والأخضر والمصفر والذهبي والأزرق البحري.

ولا يتضمن السجاد الأندلسي رسوم وجوه بشرية أو حيوانات، وإنما يعتمد على الرسوم النباتية كالزهور والأوراق، كما يتضمن رسوماً هندسية كالشكل المصلب ذي الفروع المتساوية، وأبواب المعابد والمساجد مع كتابات كوفية، وكثيراً ما يحتل هذا السجاد بطوله، وكذلك لأنه يستعمل للممرات في المعابد أو لعل الأنوال كانت ضيقة، وتحفل الأديرة الأسبانية والكنائس إلى اليوم بالعديد من السجاجيد الأندلسية التي ترجع إلى القرنين الخامس عشر والسادس عشر[29].

سجاد دمشق: في العصر المملوكي ازدهرت صناعة السجاد في مصر

وسورية، وقد تحدث بعض الرحالة الأوروبيين عن وجود مشاغل لصناعة السجاد في العصر المملوكي. ولقد اشتهر في سورية نوع من السجاد أطلق عليه اسم سجاد دمشق. انتشر هذا السجاد في أوروبا خلال القرن السادس عشر خاصة في البندقية. وفي متحف الفن والصناعة في فيينا مجموعة من السجاجيد الدمشقية تعتبر من أجمل ما بقي من هذا النوع.

ويمتاز سجاد دمشق برسومه الهندسية المترابطة كبلاطات منسقة عدا العروق والأشجار والعناقيد ذات الألوان الحمراء والزرقاء والخضراء والصفراء، والسجاجيد المعروفة حتى الآن ذات أرضية حمراء خمرية وإطارها ذو لون أزرق أو أخضر مصفر. ولكل لون درجات وأطياف مما يجعل الرسوم ذات أبعاد وأعماق.

ولقد اشتهرت سورية بالبسط ذات الوبر. ولقد ذكر «المقريزي» «أن العصر الفاطمي، كان يضم بسطاً من صناعة القلمون (محافظة دمشق) كما أن متحف «المتروبوليتان» يحتفظ ببساط من الحصير صنع في طبريا (فلسطين) يرجع إلى القرن العاشر الميلادي.

أما السجاد المصري: فإنه لا يختلف كثيراً عن سجاد دمشق، بل كثيراً ما يقع المختصون والمتحفيون في خطأ تحديد هوية السجاد العربي إذ إن أسلوب دمشق والقاهرة والمغرب والأندلس أسلوب مستمد من مفاهيم الفن العربي الذي يجنح نحو الأشكال الهندسية أو الرمزية أو البنائية المحورة أو الكتابات مبتعداً ما أمكن عن الرموز والأشكال الحيوانية، على عكس السجاد الفارسي الذي اهتم بالأشكال البشرية والحيوانية.

ولذلك يؤكد الباحث عفيف البهنسي[30] على أن السجاد المصري والدمشقي استمد أيضاً الزخارف الهندسية من الزخارف المنقوشة على القطع المعدنية والجلدية والزخرفية المملوكية التي تحمل نفس الطابع، ولعل السجاد

التركي كان وريث التقاليد المملوكية هذه.. واشتهرت مصر بصناعة البسط ذات الوبر، وفي المتحف الإسلامي في القاهرة قطعتان من البسط ترجع الواحدة منها إلى عام 818م إذ إنها تحمل تاريخاً هجرياً عام 202هـ وثمة قطعة أخرى في واشنطن وأخرى في السويد، وفي نيويورك، وجميعها تحمل كتابات كوفية، وتمتاز بربط العقدة حول خيط واحد من خيوط السداة، وهي ترجع إلى العصر العباسي أو الفاطمي.

ويحدثنا «رتشارد إتنجهاون» على أن السلاجقة الأتراك هم الذين أتوا بالبسط الشرقية إلى الشرق الأدنى في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وذلك عندما تحركوا غرباً عن موطنهم في أواسط آسيا.

ونماذج هذه البسط المبكرة غير معروفة، ولنها تطورت دون شك تطوراً كبيراً في الأناضول في القرنين السادس والسابع للهجرة، وقد وصلت إلى إيطاليا، لأنها بدأت تظهر في ذلك الوقت في أعداد متزايدة باستمرار ف بالتصاوير الإيطالية وفي غيرها أيضاً فيما بعد، فهي تظهر تحت عرش السيدة العذراء مبسوطة على الأرض داخل الأماكن التي كانت تقام فيها الطقوس والصلوات، أو نراها مدلاة من النوافذ كزينة زاهية تعرض على الناس في أيام الأعياد.

ومما له دلالته أننا نجد هذه البسط في أول الأمر تحمل رسم حيوان أو حيوانين أو طائر أو طائرين في سلسلة من المثمنات داخل مربعات. وبعد ذلك، منذ منتصف القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، بدأت تظهر فيها وحدات تجريدية وهندسية خالصة، وأخذت هذه تزداد إتقاناً.

وكانت جميع البسط الأولى تركية، أما البسط المصرية المصنوعة في القاهرة فقد بدأت تصل إلى أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري، وفي القرن العاشر للهجرة وصلت البسط الإيرانية.. ويستدل من

اللوحات المرسومة على أن هذه البسط أصبحت تؤدي وظيفة جديدة، إذ استخدمت مفارش للموائد وأطلق عليها في الوثائق الإيطالية «بسط المائدة Tapel de Tavole أو بسط الأكل Tapel de Desco». وقد وصلت نماذج من هذه البسط إلى أوروبا في أعداد كبيرة. وفي بداية القرن السابع عشر الميلادي بدأت تظهر صناعة السجاد وفنونه في أوروبا خاصة في بولندا التي أخذت في تقليد.صناعة السجاد العربي، خاصة منه نماذجه الفارسية والتركية بأشكالها وزخارفها ورسومها الهندسية[32].

2 - فن الخزف والزجاج:

فن الخزف من أروع ما ترك لنا الفنان في العالم الإسلامي القديم بأصالة خاصة وإبداع متميز، فهو فن خرج من رؤية فنية لها استقلالها. ولقد اكتشفت قطع الخزف الإسلامي القديم في الفسطاط وسامراء والرقة والمدائن. وتبين أن هذه الأواني إنما صنعت للزينة أو لرجال الحكم، واشتهرت هذه المدن بصناعة الخزف من صحون وأطباق وأوان، ولذلك اعتبرت الحضارة العربية الإسلامية إلى جانب الشرق الأقصى من أكثر حضارات العالم التي اهتمت بهذا الفن.

ولقد اشتهرت إيران بهذا الفن، ولكنه انتشر في البلاد العربية في عهد العباسيين، حيث تعود أقدم النماذج الهامة إلى بداية الحكم العباسي حيث تمكن الخزّافون في العراق من الاستفادة من العلوم المزدهرة لاختراع تقنيات جديدة في ظل الخزف وتزيينه، منها مثلاً تقنية الخزف ذي البريق المعدني وهي تقضي بوضع غشاء رقيق من المعدن فوق قشرة الخزف الملونة أو الشفافة. وقد انتشرت هذه التقنية في كافة أنحاء العالم الإسلامي، وانتقلت من الأندلس إلى إيطاليا في القرن الرابع عشر.

والخزف طين مشوى بأشكال مصبوبة أو مكونة مغطاة بدهان أزرق

وأخضر أو بدهان ذي بريق معدني بإضافة أملاح الحديد والأنتمو إليه. وغالباً ما يكون الخزف مرسوماً فوق الطلاء أو تحت الطلاء، أو مرسوماً بالبريق المعدني، ويصنع عادة من طفل أصفر مغطى بطبقة غير شفافة من الميناء القصديرية، ترسم عليها الزخارف بالأكاسيد بعد حرقها، وكان الخزافون أيضاً يشقون سطح الخزف، مما يحدث عليه فراغات صغيرة يملأونها بالألوان، ولا تعود أهمية الخزف الإسلامي إلى تقنياته بل أيضاً إلى رسوماته التي تختصر جمالية الفن الإسلامي.

وبرغم أن الخزف الإسلامي أقل صلابة من البورسلين الصيني، فإنه تميز في التزجيج القصديري بدفء ونعومة في الملمس. وتميز في لون الفخار المزجج بطلاء رصاصي بلمعان براق. وتميز في آنية (الفريت) Frit بلمعان باهت، والأهم من كل ذلك تمكن الفنان من وحدته الزخرفية وصياغتها بإحكام على كل خامة استخدمها في إبداع متجدد.

ولقد خرجت لنا حفريات زاره Sara وهرتزفيلد hersfeld في سامراء، أروع أمثلة من الأواني ذات البريق المعدني. وفي جامع القيروان مائة وتسعة وثلاثون بلاطة تشكل إطار محراب الجامع الكبير لعلها صنعت بطريقة القرطاس Borbotine التي تنتج من دفع عجينة لينة من ثقب قمع أو قرطاس فيشكل رسوماً نافرة، ومن الخزف ما ينسب إلى الرقة (سورية) وهي ترجع إلى القرن 12، 13 الميلادي، أي إلى العهد السلجوقي والأتابكي.

ولقد عثر على أنواع كثيرة من خزف الرقة ذي البريق المعدني وذي الزخارف المرسومة. ومن الأنواع الأخرى من خزف الرقة نوع رسمت زخارفه باللون الأسود تحت طلاء أزرق فيرزوي[33]. وهناك الأواني المرسومة بألوان عديدة مثل صحن عثرت عليه بعثة الباحث سأولغ غرابار» في اثار قصير الحير الشرقي «أنجز في النصف الثاني من القرن 13م وهو من مجموعة متحف تدمر.

وهناك بعض المنحوتات الخزفية الصغيرة التي تمثل حيوانات أو شخصيات ومنها على سبيل المثال منحوتة على شكل امرأة مقتعدة الأرض وقد طلي جسدها بقشرة زرقاء فيروزية. وفي المتحف الوطني بدمشق نماذج من خزف الرقة والرصافة بجميع أنواعه. ولقد استمرت صناعة الخزف في مصر وسورية في العهد الفاطمي وفي عهد الأيوبيين والمماليك.

ويصعب التفريق بين الخزف المصري والسوري إلا إذا وجد اسم الصانع مثل «ابن الغيبي التوريزي» الخزاف المصري المشهور، ويعود هذا في رأينا إلى الدمار الكبير الذي لحق بمدن سوريا الشمالية بسبب الغزو المغولي عام 1259م مما دفع بالعديد من الخزفيين إلى الانتقال إلى مصر حيث استأنفوا عملهم الفني، فاختلط بالخزف المصري حينئذ.

ويمكن تقسيم الإنتاج الخزفي الإسلامي إلى ثلاث فترات: الأولى الإنتاج الخزفي من القرن التاسع إلى الثاني عشر، وكيف استطاع الفنان أن يخرج في الدولة العباسية من إسار الخزف الصيني كصناعة، بصياغة الخزف ذي البريق المعدني مما أعطاه حرية في التراكيب التي شكلها على الخامة. وانتقل هذا الأسلوب إلى مصر الفاطمية ومنها إلى سوريا ثم وصل إلى الأندلس غرباً وإيران شرقاً. والفترة الثانية من القرن 14 إلى 17م، وفيها يمكن تبين استقلالية الخزف الإيراني في المقاطعات الشرقية أو في تركيا بعيداً عن المؤثر الصيني.

ولعل الفترة الثالثة التي ظهرت في القرن 12، 13م تمثلت في إحياء الفنان الإيراني لتقنية خزفية مصرية تعرف بعجينة الفريت FRIT. هذه التقنية أعطت للفنان قدرة تشكيلية أوسع ثم جاء أسلوب الرسم تحت طلاء التزجيج ليعطي بدوره حرية حركة أخرى للفنان الخزفي، وذلك مع استمرار الإبداع بالأسلوب القديم من استخدام الرسم فوق التزجيج أو البريق المعدني[34].

وفي القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي كان الخزف الأندلسي

ذو البريق المعدني موضع تقدير كبير في كل أوروبا والشرق الإسلامي. وقد وجدت قطع كاملة منه في الغرب حتى صقلية وشلزويج - هولشتين (Sxhleswing - Holstein) بينما اكتشفت منه قطع كثيرة في أكوام القمامة في الفسطاط بمصر.

ومن هنا لا ندهش إذا علمنا أن الأطباق والصحون والزهريات الخزفية ذات البريق المعدني المصنوعة في بلنسية والمزينة بشارات النبل قد أصبحت في القرن التاسع وأوائل العاشر للهجرة عام 1615م رموزاً لارتفاع المكانة الاجتماعية يتمناها الجميع. ولم يقتصر اقتناؤها على الأسر الأسبانية، بل حازها أيضاً نفر من أصحاب الذوق الرفيع من الأوروبيين أمثال: أدواق بيرغندنيا وآل مديتشي في فلورنسا، وملوك نابولي، بل البابا ليو العاشر[35].

وهناك تأثير مباشر بصورة أكبر مارسه الفخار الإسلامي، وخاصة الأنواع الأندلسية منه المطلية بالقصدير المدجج وبما يسمى بالسجرامنتو (Sgraitoff) أي الزخارف ذات البريق المعدني. وقد وجدت هذه الأنواع والزخارف في صناعة الفخار الإيطالي الناشئة التي لم تلبث أن بلغت شأواً غير عادي من الأزهار[36].

وكانت بعض أشكال الزخارف على الآنية الخزفية مثل القصاع الصغيرة، والزهريات، والقدور، وأواني العقاقير المسماة «البرللي» Albareli بالإضافة إلى وحدات زخرفية معينة قد اقتبست بالفعل من الخزف الإسلامي. كما أن المؤثرات الفنية الخاصة بأساليب الزخرفة التي نشأت أصلاً في الشرق الإسلامي ثم تطورت في الأندلس، قد أضيفت إليها تحسينات جديدة في المراكز الصناعية الإيطالية المختلفة[37].

وثمة أواني خزفية يتميز بها الخزافون المصريون والسوريون عن غيرهم وهي تسم الفن المملوكي بسمات خاصة ومميزة، ونعني بتلك الأواني ذلك التي

اعتمدت زينتها على الخط العربي، خاصة الثلث المملوكي يظهر بشكل نافر على الأواني موكداً على الطابع النبيل للحرف العربي.

وكان الخط العربي قد بدأ يزين كثير من الصناعات الفنية الأخرى التي أبدعها الفنان المسلم من المعادن مثل النحاس أو البرونز المطعم بالذهب والفضة والتي نعرفها من خلال الطاسات والصحون والصواني والمقالم والمحابر والمباخر والتي تحتفظ بها متاحف العالم باعتبارها قطع فنية رائعة منقطعة النظير[38].

ويلاحظ البحاثة عند دراستهم للخزف تحت ظروف الحكم المملوكي وفرة توقيعات الخزفيين على الأواني التي يصنعونها، تشير إلى أن عادة التوقيع قديمة نجدها في مصر منذ الحكم الفاطمي، كما هو الحال مثلاً مع الصحون والأقداح التي تحمل أسماء كل من مسلم وسعد وإبراهيم.

وفي زمن المماليك شاع مثل هذا النوع من التوقيع الذي رمز به الحرفيون إلى فنونهم، وعلى كل حال فإن وجود توقيعات الفنانين أو غيابها لا يحددان قيمة العمل الفني لأن الفنون الإسلامي لا تعبر عن مشاعر الفنان الذاتية في كثير من الأحيان، ولا تريد أن تروي لنا أو تؤرخ للأحداث العامة، بل هي تقوم على أسس وعناصر تترجم فلسفة جمالية خاصة، عبرت عن علاقة صوفية بالله وبالطبيعة.

وفي الأندلس ذاعت شهرة الخزف المالقي، كما يظهر الزليج (زليخو) وهو طلاء خزفي، ولكن صناعة الزجاج في العهد الفاطمي بلغت شأواً عالياً في مصر وسورية. وأهم ما فيها الزجاج برسم البريق المعدني وألوان الميناء، واستخدم الزجاجون أطباقاً من الألوان المائلة للخضرة أو الحسرة. وفي المتاحف العالمية نماذج من الزجاج الفاطمي المحلى برسوم نافرة ملونة بحيوانات أو بزخارف نباتية، وثمة زجاج مذهب ومطلي بالميناء. كانت دمشق وحلب من أهم مراكز هذا الزجاج.

ويذكر القزويني (1203-1283م) تقدم صناعة هذا الزجاج، ويصف ما في أسواقها من أكواب وأوان بديعة، ولقد انتقلت مصنوعات دمشق إلى أسواق القاهرة، ومنها إلى العالم، وهكذا حملت صناعة الزجاج اسم دمشق غالباً، ومن أبهى المصنوعات الزجاجية (المشكاة) التي تحمل دائماً اسم دمشق مع أن بعضها كان يصنع في القاهرة في عهد الملك بيبرس والناصر قلاوون[39].

وكان لفن الزجاج دوراً هاماً والذي تمثل باختراع تقنية جديدة تقضي بتذهيب الزجاج وطليه بالميناء. ومن المعروف أن صناعة الزجاج قديمة جداً وترجع إلى زمن المصريين القدماء. وقد عثر المنقبون في قبور الفراعنة مثل تحتمس الزول التي تعود إلى 1500 سنة قبل الميلاد على أقدم نماذج من الزجاج. غير أن اختراع تقنية نفخ الزجاج في القرن الأول من الميلاد في الحوض الشرقي من المتوسط أحدث ثورة في تاريخ هذا الفن، مم مكّن من إنجاز أوان زجاجية متفاوتة الأحجام والأشكال. ولقد عرف هذا الفن انتشاراً واسعاً خلال فترة الإمبراطورية الرومانية.

أما في العالم العربي الإسلامي، فإن أجمل الأواني الزجاجية مصنوعة في مصر وسورية وهي مُنجزة خلال الحكم الأيوبي ثم المملوكي. وتعود أهمية هذه المرحلة إلى توصل معلمي الزجاج في المدن السورية مثل دمشق وحلب والرقة إلى اختراع تقنية حرفية جديدة مكنتهم من تذهيب الزجاج - كما ذكرنا من قبل - واستعمال مواد الميناء الملونة بصورة مغايرة لم نعهدها من قبل في الحضارات السابقة.

وتقضي هذه التقنية بوضع المينا وهو على شكل بُدرة بواسطة ريشة على سطح الزجاج. وفي الوقت نفسه بالإمكان تذهيب الزجاج إما بواسطة ورقة ذهبية أو غُبار ذهبي يلتصق بالزجاج بواسطة الزنبق. وتقتضي هذه التقنية الجديدة أن يسخن الزجاج في الأفران الخاصة مرتين، مرة أولى حتى يتم الحصول على الشكل المراد للآنية، ومرة ثانية حتى يلتصق الذهب والمواد الملونة.

إن استعمال خامات غالية كالذهب والفضة في طلاء هذا الخزف الذي عرف بالبريق المعدني يمثل صفة خاصة انفرد بها الخزف الإسلامي. أو استعمال التذهيب فوق الطلاء أو الحفز والتخريم والمينا، مثل دقة ومهارة فائقة عند الفنان المسلم حيث تمكن من تحويل قطع الخزف إلى لوحات فنية أبدع فيها الفنان بدرجة إبداعة نفسها في المخطوطات واللوحات المنفصلة، وكان كل ما يستعمله الإنسان المسلم في حياته اليومية من فناجين وأقداح وكؤوس وصحون وسلاطين وأكواب وأباريق ومسارج وسائل لإثارة إعجابه ودهشته وإبهاره. وترجع أقدم النماذج العربية المعروفة من الزجاج المذهب والملون إلى نهاية القرن الثاني عشر، وهي مصنوعة في سورية التي كانت مدنها - كما مر بنا - من أشهر مراكز فنون الزجاج في العالم. من هذه النماذج كأس موجودة حالياً في متحف مدينة شارتر الفرنسية، ويتميز بزينته المستندة إلى أشكال هندسية صافية ملونة بالأزرق تتوجها عبارات ذهبية مكتوبة بخط النسخ، وهي تغطي الكأس من كل الجهات.

خلال القرن 13 الميلادي أنتج فناني الزجاج السوريون نماذج جميلة موزعة على أشهر متاحف العالم منها قنينة صغيرة مصنوعة في حلب حوالي عام 1250م وهي من مجموعة المتحف البريطاني، وترجع أهميتها إلى اعتمادها أكثر من ثمانية ألوان مختلفة من المينا مما يجعلها تحفة فنية في تاريخ فن الزجاج في العالم.

وإلى تنوع أشكال الأواني الزجاجية وأحجامها، نلاحظ تنوع الصور المرسومة عليها، بعض الكؤوس مثلاً حوت رسوماً شبيهة إلى حد كبير برسوم المخطوطات المعاصرة لها، ومنها كأس من مجموعة متحف «والتر غاليري» للفنون في مدينة باليتمو بأمريكا حيث تشاهد عليها رسوماً لأبنية تعلوها القباب الملونة بالأزرق والأحمر، وتطل من نوافذ تلك الأبراج تارة وجوه بشرية وتارة أخرى مصابيح ملونة ومعلقة في أعلى كل نافذة.

وتختصر رسوم هذه الكأس **جمالية فن التصوير الإسلامي من حيث رفضها لمبدأ المحاكاة الطبيعية والتجسيم**، مؤكدة على التسطيح وإلغاء مبدأ البُعد الثالث، وهي صفات جمالية نادى بها الفنانون الغربيون المحدثون منذ أواخر القرن 19، ومنهم الفنان الفرنسي الشهير «ماتيس» الذي تأمل طويلاً في الفنون الإسلامية وأعلن إعجابه بها حتى أنه لم يتردد في الذهاب خصيصاً إلى مدينة ميونخ عام 1906م لمشاهدة معرض خاص حولها. تأملات نجد صدى مباشراً لها في لوحاته[40].

نوع آخر من الأواني الزجاجية لاقى رواجاً كبيراً في تلك الفترة، إنها المصابيح الملونة والمذهبة التي كانت تعلق في سقوف الجوامع بواسطة السلاسل، وهي تعتمد على شكل واحد وكانت تزين بكتابات تعتمد على خط الثلث المملوكي، وتضم آيات قرآنية وتعابير تمجّد السلطان مثلاً «عز لمولانا السلطان الملك العادل» إلى جانب الخط كان يرسم على تلك المصابيح أيضاً الفروع النباتية والأزهار ومنها زهرة اللوتس، وشعارات السلاطين المماليك مثل الكأس.

إذن فقد عرف الفن الإسلامي أنواعاً متعددة من الزجاج والبلور، استعمل الفنان المسلم في صناعتها أكثر من أسلوب صناعي مثل القالب، والنقع والقطع وغيرها. كما كتب في بعض الأحيان أسماء الخلفاء في خط كوفي جميل. ومن أبرزها ما وصلنا من مشكاوات زجاجية مزخرفة بالميناء والتي كانت تستخدم لإضاءة المساجد، وكان الفنان يبذل جهداً كبيراً في توزيع المساحات توزيعاً جمالياً، وتوزيع الألوان، فتنعكس على المكان وتجعل منه بوتقة للألوان المختلفة، وذلك لإبهار الداخل إلى المكان.

ويتردد اسم السلطان حسن كثيراً على بعض المصابيح التي كانت معلقة بمدرسته ومسجده، أنه كان من كبار مشجعي الفنون، وأنجز فناني مصر في عهده مئات القطع الفنية التي حمل الكثير منها اسمه أو اسم الأمراء المحيطين

به. وأن كتابة آية النور على جزء كبير من مصابيح الجوامع دفع مؤرخي الفن الإسلامي إلى دراسة ما ترمز إليه المصابيح مثل «أسد الله ميليكيان شرفاني» الذي اعتبر المصباح رمزاً للنور الإلهي. وقد خصص أحد الباحثين صفحات طويلة حول هذا الموضوع في دراسة نشرها عام 1987م حول علاقة الإسلام بالكلمة والصورة[41].

3 - سك النقود الإسلامية:

لا شك أن اختراع النقود كوسيط للمبادلة وأداة لاختزان القوة الشرائية وقاعدة للقيم النقدية المستقبلية قد أثر في أنماط الحياة الإنسانية من وجهة النظر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية جميعاً. ويكفي أن نشير هنا إلى أن النقود الإسلامية بما تحمله من نقوش وأسماء وعبارات دينية أضحت وثائق تاريخية هامة، بل سجلاً يلقي الضوء أو ينفي تبعية الولاة والسلاطين والبلاد للخلافة أو الحكومات المركزية.

ولعل هذا كله قد لفت أنظار الباحثين لدراسة النقود الإسلامية في علم النميات Numismatic وهو العلم الذي يرى سوفير Sauvair أنه يبحث في النقود وعلاقتها بالتاريخ والاقتصاد والفنون[42].

وقد أشار الكتاب العرب إلى هذا العلم، ولكن في نُبذ عرضية أو فصول خاصة فيما عدا المقريزي الذي خصص له كتيباً أسماه «شذور العقود في ذكر النقود». وأطلقوا على النقود الإسلامية لفظ «السكة». ولما استخلف أبو بكر الصديق رضي الله عنه، عمل بسنة النبي ﷺ في إقرار التعامل بتلك النقود ذات الصور الآدمية والشارات غير الإسلامية، ولم يغير منها شيئاً، ولكن مالبث العرب في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن أصبحوا سادة فارس وما بين النهرين والشام ومصر فأبقوا على نقود كانت مألوفة لديهم، ثم ضرب بعض

الدراهم على نقش الكسروية وشكلها، وغير في بعضها «الحمد لله»، وفي بعضها «لا إله إلا الله»، وكذلك فعل عثمان ومعاوية[43].

وتؤكد لنا النقود ما جاء في المصادر التاريخية من أن الخليفة الأموي «عبدالملك بن مروان» (65-76هـ) كان أول من عرّب السكة الإسلامية تعريباً كاملاً حين بدأ بتعريب الدواوين حيث وجد أن من ضرورات الاستقرار السياسي والاقتصادي إضفاء الطابع القومي والإسلامي على جميع الميادين الإدارية والمالية. والمتاحف العربية والعالمية غنية بدنانير كاملة التعريب مؤرخة من 77هـ.

ولقد أزال عبدالملك عن النقود الإسلامية رسوم الأباطرة البيزنطيين والشارات المسيحية من الدنانير، وكذلك ألغى رسوم الملوك الساسانيين وشارات معابد النار مستعيضاً عنها بآيات من القرآن الكريم ومأثورات إسلامية خالصة. بل نجد على الوجه الثاني للعملة تاريخ الضرب واسم المدينة[44].

والحق أن المؤرخين العرب لا يختلف واحد منهم في نسبة تعريب النقود إلى عبدالملك بن مروان بقدر اختلافهم في الأسباب التي أدت آخر الأمر إلى ضرب نقود إسلامية خالية من الشارات المسيحية والكتابات اليونانية والنقوش المجوسية. وتتركز الخلافات في وجهات النظر في اعتناق فريق من الباحثين لمبدأ النزاع بين عبدالملك والبيزنطيين بسبب تغيير طراز البردي من التثليث إلى التوحيد، بينما يعتقد فريق آخر بأن ما ضربه عبدالملك من نقود مصورة بصورته هو السبب الرئيس للتعريب.

ويأتي على رأس النظرية الأولى ما ذكره «البيهقي» في كتابه «المحاسن والمساوئ» من أن طراز قراطيس البردي عرّبه عبدالملك.. فلما ثبتت القراطيس بالطراز المُحدث بالتوحيد وحمل إلى بلاد الروم، استشاط الإمبراطور غضباً، فكتب إلى عبدالملك لتأمرن برد ما كان عليه أو لآمرن بنقش الدنانير والدراهم، فينقش عليها شتم نبيك[45].

ويشير المؤرخ إلى أن عبدالملك صعب عليه هذا التهديد فجمع مستشاريه، فأشار عليه محمد بن الباقر بن علي بن الحسين بتعريب النقود وتسجيل شهادة التوحيد والرسالة المحمدية وتاريخ الضرب عليها مع تحديد النسبة بين الدنانير والدراهم بسبعة إلى عشرة على أن تصب صنجات من قوارير لا تستحيل إلى زيادة مع أو نقصان لتصير عليها أوزان النقود العربية، وتفرض عقوبة رادعة على من يتعامل بغير النقود الإسلامية «ففعل عبدالملك ذلك». وقد أورد البلاذري والمقريزي وأبو المحاسن قصة مشابهة لرواية البيهقي والدميري.

أما النظرية الثانية التي ترد أسباب تعريب عبدالملك للنقود إلى ما وقع بينه وبين الإمبراطور البيزنطي من نزاع لم يكن أساسه البردي وتعريبه، بل لأن عبدالملك ضرب نوعاً من الدنانير مصوراً بصورته التي حلت محل صورة الإمبراطور.

ومن هنا يرى باحث معاصر[46] أن عبدالملك كان يقدر خطورة الميدان الاقتصادي للدولة من أن يحل به هزة عنيفة إذا ما أصدر أوامره بإلغاء التعامل بالنقود غير العربية بين يوم وليلة، وهي نقود قد اكتنز الشعب ثرواته بها، كما قد ألف التعامل من خلالها، لذلك سار عبدالملك في تعريب النقود بطريقة مرحلية استغرقت أربع سنوات من 74-77.

فبدأ بتحوير الصلبان في الدنانير إلى حرف «T» مع الإبقاء على كافة الصور الإمبراطورية والنقوش اللاتينية، ثم انتقل بعد ذلك إلى تحوير الصلبان إلى كرات مع تسجيل شهادة التوحيد والرسالة المحمدية في هامش الظهر، ثم جاءت خطوة تالية أكثر جرأة الغيت فيها صورة الإمبراطور البيزنطي وأولاده وحلت محلها صورة الخليفة عبدالملك هو يقبض على السيف علامة الإمامة عند المسلمين مع تسجيل تاريخ الضرب عام 74هـ.

ولدينا أقدم أنموذج لهذا الطراز الجريء من الدنانير المرحلية المقربة في

متحف كراتشي واستمر الإصدار يؤرخ بسنة 75هـ، 76، 77هـ ويحتفظ المتحف البريطاني والمكتبة الأهلية بباريس بهذه الدنانير. وهي دنانير كانت في حد ذاتها ثورة إصلاحية تسببت في نزاع أخطر بين الخليفة عبدالملك والإمبراطور جستنيان الثاني الذي كانت بينه وبين الدولة العربية معاهدة وانتهى النزاع باشتعال الحرب من جديد بين العرب والبيزنطيين تلك الحرب التي كان النصر فيها للدولة العربية.

ومما لا جدال فيه أن هذه الحرب «لم تكن مجرد صدام بين حاكمين أحدهما هادي رزين والآخر متهور، ولكنها كانت تحدياً وصراعاً بين حضارة قديمة تفخر بتراثها الديني وسلطتها العالمية من ناحية وبين دولة فتية تحتم عليها أن تفسح مكاناً لعقيدتها الدينية الخاصة بها ولحقوقها الخلافية من ناحية أخرى»[47]. والمهم أن الطراز المعرب من دنانير عبدالملك المصورة قد أخذ مكانه في المعاملات التجارية واستقر كمرحلة رئيسية من مراحل التعريب، انتقلت بعده النقود إلى مرحلة أخرى ختامية تخلصت فيها النقود من التأثيرات البيزنطية والساسانية على السواء. وقد أخذت هذه المرحلة الأخيرة مكانها عام 77هـ واستطاعت الدولة العربية الإسلامية بذلك أن توفر لنفسها نظماً خاصة بها لإصدار نقودها التي اكتسبت ثقة المتعاملين بها نظراً لجودة عيارها وانتظام شكلها وجمال نقشها، ودقة وزنها، فاكتسحت أمامها الدينار البيزنطي واحتلت مكان سمعته العالمية.

وأضحت النقود الإسلامية خير سفير لعقيدة التوحيد بما تحمله من كتابات عربية وآيات قرآنية اكتسبت الثقة حتى بين شعوب أوروبا التي أطلقت عليها لفظ «المنقوشة» Mancusus كما وردت في النصوص اللاتينية. بل إن بعض ملوك إنجلترا وهو الملك أوفا Offa لم يقبل شعبه غير النقود التي ضربها تقليداً للنقود العربية المنقوشة، ولازال بالمتحف البريطاني واحد من دنانير الملك

أوفا Offa وعليها شهادة التوحيد والرسالة المحمدية والتاريخ الهجري عام 157هـ واسم الملك باللاتينية Offa REX.

وأخذت النقود الأوروبية المقلدة للنقود الإسلامية يزداد ضربها حتى القرن الثالث عشر الميلادي، ولم يمنع ذلك من تعامل أوروبا بالنقود العربية[48]. كما استعارت أوروبا في معاملاتها التجارية كلمة «السكة» لتصبح في الفرنسية Sequin وفي الإيطالية: Zecca كما استعيرت من العربية كلمة «صك» لتصبح بالإنجليزية Cheque وفي المصطلح الجمركي الأوروبي Tariff مشتقة من العربية «تعريفة».

ومن ناحية أخرى فإن أثر الخط العربي والكتابات العربية المنقوشة على النقود الإسلامية كان له تأثيره على الفنون الأوروبية، وهو موضوع قد حظي بكثير من عناية الباحثين الأوروبيين ويأتي في مقدمتهم «لونجيريه» الذي كتب بحثاً عام 1845م عن استخدام المسيحيين من أوروبا للحروف العربية في الزخرفة.

ومن الأمور الطريفة أنه كانت هناك نقود تضرب في العالم العربي لتُهدى أو لتُنثر على الناس أو ليصلوا بها الأرحام في المناسبات الخاصة، مثل العملات التذكارية التي نصدرها الآن، لم يكن الغرض من سكها أن تطرح بين الناس لتمشية أمور التعامل التجاري، فهي تختلف في أوزانها عن الوزن الشرعي النقدي للذهب والفضة، كما أنها في الوقت نفسه تحمل نصوصاً مغايرة لما كان ينقش في العادة على النقد الرسمي للدولة. إن هذه النقود تعرف بنقود الصلة[49].

هذا ولن تستطيع متابعة تلك الفنون التطبيقية الكثيرة التي نشأت عند المسلمين مثل الفنون المرتبطة بالمعادن من حديد أو نحاس أو ذهب أو فضة، وتطعيم بعضها ببعض، وصياغة الأدوات والأجهزة سواء المستخدمة في الحياة

اليومية أو النواحي العلمية أو المعدات العسكرية باستخدام المعادن السابقة، صياغة لا تخلو من الجمال الفائق، والدقة الباهرة، وقد بقيت مئات من القطع والأدوات والأجهزة تمثل شواهد تاريخية وأثرية بين مختلف المتاحف العربية والعالمية تؤكد تلك الصلة العميقة بين النافع والجميل عند المسلمين، وتأثير تلك الفنون على أوروبا، فقد انتقلت كثيراً من الصناعات الفنية السابقة إلى أوروبا وأثرت تأثيراً فنياً وجمالياً على الفنون الأوروبية، لا يمكن إنكاره.

لقد جاءت معظم المواد التي استعملها الناس في العصور الإسلامية من معادن وزجاج وعاج وخشب وخزف في خدمة الفكرة الوظيفية إلى جوار محاولات الفنان المسلم المستمرة لإبهار المشاهد. ونجد كثيراً من الشواهد في صناعة وزخرفة المعادن التي شملت الأدوات مثل المباخر التي شكلها الفنان في هيئة تماثيل وطيور وحيوانات وقواعد الشمعدانات التي زينت بزخارف نباتية وكتابات كوفية مشجرة، كما نجد العديد من كراسي العشاء وصناديق المصاحف والمحابر والأسلحة والحُلي التي كانت تعبر عن خيال إبداعي خصب للفنان المسلم.

بل إن صنعة ثانوية مثل فن تجليد الكتب والمخطوطات - مثلاً - تحمل أيضاً طابع المسلمين. فلدينا أول الأمر التحسينات الفنية (في هذه الصنعة) التي تعلمتها أوروبا من جيرانها الشرقيين، واشتملت هذه التحسينات - بشهادة مستشرق غربي[50] - على إحلال الورق المقوى محل الخشب مادة داخلية لجلد الكتاب، والكتابة المذهبة على الجلد وخاصة بواسطة أداة محماة. وفي الحالة الأخيرة (أي في حالة الكتابة المذهبة) لدينا دليل حقيقي يؤكد أسبقية المسلمين على أوروبا في هذا الفن.

إذ يظهر أول ذكر لعملية تذهيب من هذا النوع في كتاب مغربي يتناول فنون صناعة الكتب، ألف في الفترة الواقعة بين سِني

(454-502هـ/1062-1108م) في حين أن أول تجليد استعمل فيه التذهيب بأداة محماة، عمل لسلطان من الموحدين في المغرب يرجع تاريخه إلى عام 654هـ/1256م. ومن ناحية أخرى نجد أن أقدم استعمال غربي لهذا الفن كان في إيطاليا، ويعود تاريخه إلى عام 863هـ/1459م.

ولذلك يقول المستشرق «إتنجاوزن» «ولا يمكن فهم هذه الصنعة في أعظم مراحلها إبداعاً وهي النصف الثاني من القرن السادس عشر دون أن يدخل في اعتبارها فن تسفير الكتب عند المسلمين»[51].

وهكذا لم يسبق المسلمون أوروبا في كثير من صناعاتهم الفنية، بل حققوا الوحدة والانسجام بين الجوانب النفعية والجوانب الجمالية، ولم يشعروا أبداً بذلك الفصام بين النافع والجميل، وقد تجلى هذا واضحاً في كل جوانب حضارتهم المادية وأدواتهم الحياتية ومن هنا لم ينفصل تذوق الجمال في المنظور الإسلامي عن تحقيق كثير من الفوائد والمنافع والوظائف، فارتبط الجمال فيه بتحقيق نوع من الكمال والتمام مرتبطاً ارتباطاً وظيفياً بتحقيق الوظائف والغايات العملية في آن واحد.

ولا نعدم أن نجد بين المحدثين في علم الجمال من يقولون بأن الوظائف النفعية للعمل الفني لا تكاد تنفصل عن وظائفه الإستيطيقية، وأنه قد يكون ثمة (جمال) في المنفعة الخالصة، أو التكيف المحض الذي بمقتضاه يحقق الشيء غايته تحقيقاً كاملاً، دون أي إسراف أو مبالغة أو إغراق، وهذا ما سيقرره - على وجه الخصوص - عالم الجمال الفرنسي المشهور «اتين سوريو»[42] حيث يقول: إنه ليس في وسعنا أن نعد «الجمال» خاصية مميزة للعمل الفني، كما أنه ليس في وسعنا أن نقصر وظيفة الفن على إنتاج الجمال.

الهوامش

1) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج 2، ص 165، دار الكتاب اللبناني، بيروت عام 1969م.

2) د. رمضان الصباغ: العلاقة بين الجمال والأخلاق في مجال الفن، عالم الفكر، ج 27، العدد 1، الكويت، يوليو عام 1998م

3) Kistler Paul: the Modern system of the art, in (Wei TZ, MORRIS) ED the problems in aesthetis, Macmillan pullishing CO-, 2nd ed. NY 1960 P. 111.

4) Grey. D. R.: Art in republic - philoshy. volxxxi NO. 103, 1952 - LONDON 1952, O. 298.

5) LLCYWD, G. E. Arstotle, the Growth. stsucture of histhought, london 1980, p. 274.

6) د. أميرة مطر: مقدمة في علم الجمال، ص 25، 26، دار الثقافة القاهرة عام 1976م

7) د. زكريا إبراهيم: الفنان والإنسان ص 13، مكتبة غريب، القاهرة عام 1977م.

5) SWW: Stoch, Gayau: American pgilosophy-op. Citp. 261 also, (Dewey. J) EXPERIENCE and Nature, Chicago 1925 p. 355 & 392.

9) د. أميرة مطر: مقدمة في علم الجمال، ص 26.

10) هربرت ريد: معنى الفن، ترجمة د، سامي خشبة، ص 28، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة عام 1988م.

11) صالح أحمد الشامي: الفن الإسلامي، ص 53، دمشق عام 1990م.

12) محمود إسماعيل: الفنون الإسلامية بين الإقطاع والبرجوازية ص 32، مجلة القاهرة، العدد 181، ديسمبر عام 1984.

13) كرستي تراث الإسلام في الفنون الفرعية والتصوير والعمارة. الترجمة العربية، ص 12، دمشق عام 1984م.

14) د. جمال محمد محرز: التصوير الإسلامي ومدارسه، ص 81-83، مصر عام 1962م

15) جوترو هارتمان: العالم الذي نعيش فيه، لجنة التأليف والترجمة والنشر عام 1949م.

16) د. هيلدا زالو شتر: مجلة المرأة الجديدة، العدد الثاني. وانظر سعد محمد كامل: فن النسجيات الشعبية الإسلامية، مجلة عالم الفكر، ج 5، العدد 1 عام 1976.

17) د. زكي محمد حسين: الفن الإسلامي في مصر، مطبعة دار الكتب المصرية عام 1925م.

18) سعد محمد كامل: فن النسجيات الشعبية الإسلامية، ص 45.

19) السابق، ص 46.

20) م. س. ديماند: الفنون الإسلامية، ترجمة أحمد محمد عيسى، دار المعارف 1954م. وانظر سعد محمد كامل، السابق 48.

21) س. د. جوتين S.D. GOITEINE الصناعات الرئيسية في منطقة البحر الأبيض المتوسط كما تتبين في وثائق (جينزة القاهرة)، مجلة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق، ج 4، ص 180، 181 عام 1961م. وانظر دائرة المعارف الإسلامية، ط 2، ج 2، ص 987، 988.

22) رتشارد إتنجهاوزن: تراث الإسلام، ج 1، ط 2، تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس وآخرين، الكويت عام 1988م.

23) السابق، ص 422.

24) د. ج. شيبرد D. G. SHEPHERD وب. هيننغ W.B. HENNIN التعرف على الزنديجي «بحث نشر في عالم الفن الإسلامي»، ص 15-40.

25) ويليم موريس (1834-1896)، فنان وشاعر وكاتب إنجليزي مشهور. اشتغل بالطباعة وأسس شركة لإنتاج الأثاث والتحف، وساهم في انتعاش الذوق الفني، وله أيضاً أعمالاً أدبية وفنية.

26) رتشارد إتنجهاوزن: الفنون والآثار الإسلامية، ترجمة د. محمد مصطفى زيادة، مصر 1953.

27) د. عفيف البهنسي: جمالية الفن العربي، ص 201، عالم المعرفة، العدد 14 عام 1979م.

28) السابق، ص 202.

29) السابق، ص 202، 203.

30) السابق، ص 204-206، ويعتبر الباحث عفيف البهنسي خبير متحفي حيث شغل كثيراً من المناصب كمدير لمتاحف أثرية وفنية في دمشق وسوريا فضلاً عن أنه ناقد فني كبير.

31) رتشارد إتنجهاوزن: أثر فنون الزخرفة والتصوير عند المسلمين على الفنون الأوروبية، ص 453، 454، تراث الإسلام، ج 1، ط 2، عالم المعرفة، الكويت عام 1988م.

32) انظر أردمان K. ERDMANN «أوروبا والسجاد الشرقي» ص 11-12 و«سبعمائة عام من تاريخ السجاد الشرقي» 69، 227-232 وانظر: «مانكوفسكي MANKOWSKI تأثير الفن الإسلامي في بولندا ص 98-105.

33) د. عفيف البهنسي: جمالية الفن العربي، ص 197، 198.

34) أوليفر واطسن: كنوز الفن الإسلامي، ترجمة غادة حجاوي قدومي، ص 260، نشر فليب ويلسون، لندن.

35) أ. و. فروتنجهام: A. W. Frothingham الأواني الخزفية الإسبانية ذات البريق المعدني، نيويورك عام 1951م.

36) ب. ركهام: B. RAKHAM «دليل الخزف الإيطالي» ص 1، 2، 82، لندن 1933م.

37) رتشارد إتنجهاوزن: أثر فنون الزخرفة والتصوير عند المسلمين على الفنون الأوروبية، ص 468، تراث الإسلام، ج 1، عام 1988م.

38) من أَم هذه القطع قطعة فنية هامة وأثيرة ومعروفة من قبل المهتمين بالفنون الإسلامية حتى أن أحدهم كرّس لها كتاباً بأكمله صدر منذ سنوات عدة في باريس. وهي طاسة كبيرة من مجموعة اللوفر، كانت تستخدم في عمادة ملوك فرنسا واستعملت في عمادة أحد أمراء أسرة نابليون عام 1856م وتعود شهرة هذه الطاسة إلى الشخصيات الكثيرة والرسومات المنقوشة التي تزينها واليت صنعت بشكل دقيق وجميل. وعليها توقيع الفنان «محمد بن الزين» الذي أبدعها. انظر أوراس مخلوف: فنون الزجاج والخزف المعدني، مجلة الوحدة العدد 56، بيروت، مايو 1989م.

39) د. عفيف البهنسي: جمالية الفن العربي، ص 199.

40) أوراس مخلوف: فنون الزجاج والخزف والمادن، مجلة الوحدة 177.

41) السابق، ص 119.

42) د. عبدالرحمن فهمي: تعريب النقود ومدلوله الحضاري، ص 383، مجلة المنهل السعودية، ج 48، العدد 454، عام 1987م.

43) انظر: المقريزي: شذر العقود، ص 30، نشر الكرملي.

44) د. عبدالعزيز حميد صالح: النقود وثائق تاريخية. مجلة المنهل السابقة.

45) شاع بين المستشرقين وفي مقدمتهم – على ما يقول الباحث د. عبدالرحمن فهمي – سوفير ولافوا نسبة هذا النص إلى الدميري في حياة الحيوان ج 1، ص 62، 64، ولكن

سبقه البيهقي في: المحاسن والمساوئ، ص 467.

46) د. عبدالرحمن فهمي: تعريب ا لنقود ومدلوله الحضاري، ص 388.

47) الترجمة العربية، ص 120، Lopez, Mohammed and charlemange AR evision، Speculum 1943.

48) د. عبدالرحمن فهمي محمد: تعريب النقود، ص 391.

49) د. عبدالعريز حميد صالح: النقود وثائق تاريخية، ص 378.

50) إتنجهاوزن: تراث الإسلام، ص 472، 473، ج 1.

51) السابق، ص 473.

52) E. Souriau: L, AVENIR DE L, Esthetique, paris, Allcan 1929, P. 104.

مواصفات القصيدة الجميلة لدى شعراء العصر العباسي

محمد الخبـاز(*)

كتبٌ كثيرة من تراثنا الأدبي الجميل حملت آراء عن جمالية الشعر، والمتتبع لقائلي تلك الآراء وحياتهم يجد أنهم من المنظرين للشعر دون ممارسة، فهم ليسوا بشعراء، بل إن اهتمامات أغلبهم ليست أدبية في الأساس، فمنهم اللغوي والنحوي والمنطقي والفلسفي والفقيه وغيره، مما أثره على كلامهم عن الشعر تأثيراً سلبياً لم تلحظه إلا الدراسات النقدية الحديثة، وللأسف فإن الثقافة التي تناقلتها الأجيال باعتبار أنها تراثها المقدس هي ثقافة أولئك المنظرين الذين نحترم جهودهم وآراءهم، غير أن أحداً لم ينقل لنا آراء من مارسوا العملية الشعرية في الشعر إلا القليل النادر، وكأن آراءهم ليست بذات أهمية قبال آراء اللغويين والفلاسفة وغيرهم!، فمن غير المنطقي أن لا تكون هناك آراء لهم وبعضهم ممن اشتهر بعلمه وثقافته الواسعة كأبي تمام والمتنبي والمعري، فلِمَ نقلَ التاريخ آراء المنظِّرين وترك آراء المطبقين؟ سؤال أتمنى الحصول على إجابته يوماً ما.

والمطلع على كتب التراث يجد بعض الروايات التي تشير إلى أن الشعراء

(*) ناقد سعودي.

- وخصوصاً في العصر العباسي حيث وصل الشعر العربي القديم إلى قمته وحيث بدأت الثقافة الشعرية بالنمو عبر التأليف والمناقشات - يخالفون وهم الممارسين للشعر آراء المنظرين له، ويرون أنهم أعلم منهم، ومن ذلك ما يروى أن عبيدالله بن عبدالله بن طاهر سأل البحتري عن مسلم وأبي نواس أيهما أشعر فقال: أبو نواس. فقال: إن أبا العباس ثعلباً لا يوافقك على هذا. فقال: ليس هذا من شأن ثعلب وذويه من المتعاطين لعلم الشعر دون عمله، إنما يعلم ذلك من دفع في سلك طريق الشعر إلى مضايقه وانتهى إلى ضروراته(1).

وكذلك ما روي عن المتنبي أنه لما أنشد سيف الدولة قصيدته التي فيها قوله:

وقفتَ وما في الموت شك لواقفٍ كأنك في جفن الردى وهو نائمُ
تمرُّ بك الأبطال كلمى هزيمة ووجهك وضاحٌ وثغرك باسمُ

أنكر عليه سيف الدولة تطبيق عجزي البيتين على صدريهما، وقال له: ينبغي أن تطبق عجز الأولى على الثاني، وعجز الثاني على الأول، ثم قال له: وأنت في مثل هذا امرئ القيس في قوله:

كأنيَ لمْ اركَبْ جَواداً لِلَذّةٍ ولَمْ اتَبطَّنْ كاعِباً ذات خَلخال
ولمْ اسْبأ الزِّقَ الرَّوِيَّ ولَمْ اقلْ لخَيْلي كَرّي كرَّةً بَعْدَ إجْفال

قال: ووجه الكلام في البيتين على ما قاله أهل العلم بالشعر أن يكون عجز الأول على الثاني، والثاني على الأول، ليستقيم الكلام، فيكون ركوب الخيل مع الأمر للخيل بالكر، وسبء الخمر مع تبطن الكاعب.

فقال له أبو الطيب: أدام الله عز مولانا، إن صح أن الذي استدرك هذا على امرئ القيس أعلم منه بالشعر. فقد أخطأ امرؤ القيس، وأخطأت أنا، ومولانا يعرف أن البزاز لا يعرف الثوب معرفة الحائك، لأن البزاز يعرف جملته، والحائك

يعرف جملته وتفصيله، لأنه أخرجه من الغزلية إلى الثوبية، وإنما قرن امرؤ القيس لذة النساء بلذة الركوب للصيد، وقرن السماحة في شراء الخمر للأضياف بالشجاعة في منازلة الأعداء، وأنا لما ذكرت الموت في أول البيت، أتبعته بذكر الردى ليجانسه، ولما كان وجه المنهزم لا يخلو من أن يكون عبوساً، وعينه من أن تكون باكية، قلت: ووجهك وضاح لأجمع بين الأضداد في المعنى، فأعجب سيف الدولة، ووصله بخمسمائة دينار[2].

من هنا تأتي أهمية هذا البحث لتسد تلك الفجوة التي خلفها التاريخ في التراث الأدبي، ولن نسلك هنا مسلك الدراسات النقدية التي درست القصائد لتستكشف الجماليات الموجودة فيها، فليس مرادنا معرفة الجماليات في شعر المتنبي على سبيل المثال، بل إننا نريد أن نعرف الآراء الجمالية التي يطرحها المتنبي والمبثوثة شذراتها في مختلف قصائده والتي لو جمعناها ورتبناها ربما حصلنا على نظرية أفضل من النظريات التي شاعت في ثقافتنا كنظرية عمود الشعر التي طرحها الآمدي، وفصل فيها وقعَّدها المرزوقي في شرحه لحماسة أبي تمام، والتي اكتشف النقد الحديث مدى فسادها فضلاً على أنها لم تكن تمثل شعر العرب بأكمله[3].

وبذلك يكون منهج البحث هو تتبع الآراء الجمالية للشعر عند شعراء العصر العباسي لنتعرف على رؤاهم الشعرية وهم الممارسين للعملية الشعرية، وبالطبع لا يمكننا دراسة كل الشعراء في العصر العباسي، ولكننا سنختار ثلاثة من أهمهم، وهم: أبو تمام والبحتري والمتنبي؛ لأن هؤلاء استطاعوا أن يصلوا بالقصيدة العربية إلى أعلى مستوياتها، فإن آراءهم الجمالية مهمة ونافعة جداً بالنسبة لنا، بغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع تلك الآراء، ثم سنقوم بمقارنة هذه الآراء ومناقشتها، لنرى هل الحائك فعلاً يعرف الثوب أكثر من معرفة البزاز على حد تعبير المتنبي، أم أن المسألة مجرد ادعاء وفخر وتمجيد للذات؟.

أبو تمام (172-231هـ)

ونبدأ بأبي تمام الذي سبَّب شعره فتنة أدبية انقسم عليه الناس بين مؤيد ومعارض، غير أن كلا الفريقين اتفقا على أنه قد أتى بشيء جديد ومختلف عما ألفوه من شعر الأوائل، فمنهم من استحسن ومنه من استقبح ذلك الجديد، وهذا شيء طبيعي بل هو سنَّة في أي مجال خصوصاً في المجتمعات العربية، حيث أن الجديد لابد أن يصطدم مع ثقافة المجتمع التقليدية، فإما أن يحصل على أنصار تبقيه حياً كأبي تمام الذي اقتدى به من سُمُّوا بالمولدين، وإما أن يموت ويندثر حينما لا يجد أذناً مصغية، بغض النظر عن كون هذا الجديد صحيحاً أو خاطئاً.

وبتصفحنا لديوان أبي تمام نجد أنه في كلامه حول الشعر يركز على صفات معينة سنتعرض لها، وطبعاً فأبو تمام ليس له قصائد موضوعها الشعر، فمواضيع قصائده هي المواضيع العادية من مدح ورثاء وغيره، ولكننا نعلم أن الشعراء في العصر العباسي يتنافسون في بلاط الأمراء ويتعرضون للنقد في المجالس الأدبية من قبل اللغويين وغيرهم من حاشية الأمير، فمن الطبيعي أن يمدح كل شاعر بضاعته ويدافع عنها ويذكر ما يميزها عن غيرها، فيحتل هذا الكلام جزءاً لا بأس به من القصيدة، وعملنا هنا سينصب على تلك الأجزاء بتجميعها وترتيبها وفق نظام معين لنخلص بنتائج ذات فائدة، وستكون استشهاداتنا ببعض الأمثلة لا كلها إذ ليس الغرض الحصر هنا.

وقد كانت أهم الصفات الجمالية للقصيدة التي ركز عليها أبو تمام في ثنايا قصائده كالتالي:

* الصفة الأولى: الجِدَّة والابتكار وقد عبر عنها بثلاثة أشكال:

1 - التعبير المباشر: حيث يصف قصيدته بصراحة أنها تتميز بجدتها، كقوله:

هَذي القوافي قد أتَينَك نُزَّعاً   تَتَجَسَّمُ التهجيرَ والتَّغليسـا

مِن كُلِّ شــاردَةٍ تُغـادِرُ بَعــدَهـا حَظَّ الرجـال من القصـيدِ خَسيسـا
وَجَـــديدَةَ المَعنى إذا مـــعنى الَّتي تَشقى بهـا الأسمـاعُ كـانَ لبيسـا

وأنها غير مستقاة من الكتب:

لا يُستـقى من جَـفيـر الكُتبِ رَونَقُـهـا وَلَم تَزَل تستـقي من بَحـرهـا الكُتُبُ

وأنها منزهة عن المعنى المعاد:

مُنَزَّهـة عـن السَـــــرَقِ المُوَرَّى مُكَرَّمَــــة عَن المَعنى المُعـــادِ

2 – تشبيه القصيدة بالفتاة العذراء، ولا يخفى ما في هذا التشبيه من دلالة، فهو لم يشبهها بالمرأة بشكل عام، بل خصص تشبيهه بالعذراء منها التي لم يفضض بكارتها أحد، كقوله:

إليكَ بهـــا عَـــذراءَ زُفَّت كـــأنَّهـــا عَــروسٌ عَليـهـــا حَليُـهـــا يَتَكَسَّـرُ

وقوله:

اغلى عَـذارى الشـعـر إنَّ مُـهـورَها عِندَ الكَريم وإن رَخُـصنَ غَـوالي

وقوله:

يا عَـذارى الكَلام صِـرتُنَّ من بَعـد ي سَـبـايا تُبَـعنَ في الأعـرابِ
عـبـقـاتٍ بالسـمع تُبدي وُجـوهـا كَـــوُجـوهِ الكَـواعِبِ الأترابِ

3 – تشبيهها بالسوابق، كناية عن سبقها إلى كل ما هو جديد، كقوله:

سَل مُـخبـراتِ الشـعـر عنِّي هَل بَلَت في قـدح نـار المَجـدِ مـثـل زنادي
لم ابق حَلبَـة مَنطِق إلاّ وَقَـد سَـبَـقت سَـوابِقـهـا إليك جِـيادي

وقوله:

تُقطعُ آفـاقَ البـلادِ سَــوابِقـاً وَمـا ابتَلَّ مِنهـا لا عِـذارٌ ولا خَـدُّ

وقوله:

هَذي سَوابقُ لا يمُتُّ بمثلِهَا ... مَنْ قَدْ أتَى خَلْفَ السُّكَيْتَ مُركضا

* الصفة الثانية: ولها علاقة بالصفة الأولى، وهي خروج القصائد عن المألوف وعدم انتمائها للقطيع، بل وتفوقها عليه وذلك بتشبيهها بالحيوان العازب والشارد والغريب والوحشي والنافر، وكل هذه الصفات إنما هي كناية عن تفردها وخروجها عن المألوف وأنها لا تنتمي إلي السائد التقليدي، كقوله:

لِتَبكِ القوافي شَجوَها بَعدَ خالِدٍ ... بُكاءَ مُضِلاتِ السَّماحِ نَواشِدِ

لَكانت عَذاراها إذا هيَ ابرزَت ... لدى خالِدٍ مثلَ العَذارى النَّواهِدِ

وكانَت لِصَيدِ الوحشِ منها حَلاوةٌ ... عَلى قلبه لسَت لِصَيدِ الأوابِدِ

وقوله:

خُذْها إليْكَ قوافياً قَدْ لبَسَتْ ... رَقماً أبى تَحْسِينُهُ أنْ يُرْفَضَا

كانَتْ مُجَمَّعَةَ الظُّهُورِ نَواقِراً ... فأتتكَ لَيِّنَةَ المَقادَةِ رُيَّضَا

وقوله:

إنَّ الصائِدَ يَمَّمَتكَ شوارداً ... فتَحَرَّمَت بنَداكَ قبلَ تحَرُّمي

مَهَّدتُ لاسمِكَ مَنزلاً وَمَحِلَّة ... في الشعرِ بَينَ نَوادِرٍ وَشَواهِدِ

فهُوَ المُراحُ لِكلِّ مَعنًى عازبٍ ... وَهوَ العِقالُ لِكُلِّ بَيتٍ شارِدِ

* الصفة الثاثة: أن قصيدته لا يستطيع فهمها كل الناس، فبما أنها تخرج عن المألوف أي أنها غرائب فهي تحتاج لفهم ذو ثقافة خاصة، تأنس به وتصبح لديه ليست غريبة، كقوله:

إليكَ أرَحنا عازِبَ الشعرِ بَعدَما ... تَمَهَّلَ في رَوضِ المَعاني العَجائبِ

غَرائبُ لاقت في فِنائِكَ أُنسَها ... مِنَ المَجدِ فهيَ الآنَ غيرُ غرائبِ

وقوله:

وقوله:

خُذها مُغَرِّبَةً في الأرض آنِسَةً بِكُلِّ فَهمٍ غريبٍ حينَ تَغتَرِبُ

وقوله:

كَشَفتُ قِناعَ الشعرِ عَن حُرِّ وَجهِهِ وَطَيَّرتُهُ عَن وَكرِهِ وَهوَ واقِعُ
بِغُرٍّ يَراها مَن يَراها بِسَمعِهِ فَيَدنو إليها «ذو الحِجى» وَهوَ شاسِعُ

* الصفة الرابعة: أنها نتاج فكر، في حين أن القلب لا تجد له مسؤولية في تأليف الشعر عند أبي تمام لأننا لم نجد له ذكراً، كقوله:

وَلو كانَ يَفنى الشعرُ أفناهُ ما قَرَت حِياضُكَ مِنهُ في العُصورِ الذَواهِبِ
وَلَكِنَّهُ صَوبُ العُقولِ إذا انجَلَت سَحائِبُ مِنهُ أُعقِبَت بِسَحائِبِ

وقوله:

لا ذنبَ لي غيرَ ما سَيَّرتُ مِن غُرَرٍ شَرقاً وَغَرباً وما أحكمتُ مِن عُقَدي
نَشرٌ يَسيرُ به شِعرٌ يُهَذِّبُهُ فِكرٌ يجولُ مَجالَ الروحِ في الجَسَدِ

وقوله:

إليكَ بَعَثتُ أبكارَ المَعاني يَليها سائِقٌ عَجِلٌ وحادي
يُذَلِّلُها بِذِكرِكَ قَرنُ فِكرٍ إذا حَرَنَت فَتَسلسُ في القِيادِ

* الصفة الخامسة: أنها تترك أثراً كبيراً في المتلقي وتحوز على إعجابه، كقوله:

مُحَبَّبَةٌ ما إن تَزالُ تَرى لها إلى كُلِّ أفقٍ وافِداً غَيرَ وافِدِ
وَمُحلِفَةٌ لما تَرِد أُذنَ سامِعٍ فَتَصدُرَ إلا عَن يَمينٍ وَشاهِدِ

أي أن المتلقي بعد سماعها يحلف ويشهد لها بالجمال، وكقوله:

فَما فاتَني ما عِندَهُ من حِبائِهِ ولا فاتَهُ من فاخِرِ الشعرِ ما عندي
وكم من كَريمٍ قَد تَخَضَّرَ قلبُهُ بذاكَ الثناءِ الغضِّ في طُرُقِ المَجدِ

ويصفها أيضاً بأنها:

زَهراءَ أحلى في الفُؤادِ مِنَ المُنى ... وَألذُّ من ريق الأحِبَّةِ في الفَمِ

ولا يكتفي أبو تمام بذلك حتى يجعلها تصرع الممدوح من جمالها:

جَذبتُ نَداهُ غُدوَةَ السَبتِ جَذبَةً ... فَخَرَّ صَريعاً بينَ أيدي القَصائدِ

ونتيجة لهذا الجمال فإن الركبان أصبحت تسير بها في كل مكان، ويتجلى هذا المعنى في قوله:

بِسَيّاحَةٍ تَنساقُ من غيرِ سائِقٍ ... وَتَنقادُ في الآفاقِ من غيرِ قائدِ

مُحَبَّبَةٍ ما إن تَزالُ تَرى لها ... إلى كُلِّ أُفقٍ وافِداً غيرَ وافِدِ

وقوله:

وَسَيّارَةٍ في الأرضِ ليسَ بِنازِحٍ ... على وَخدِها حَزنٌ سَحيقٌ ولا سَهبُ

تَدورُ دُرورَ الشَمسِ في كُلِّ بَلدَةٍ ... وتَمضي جَموحاً ما يُرادُ لها غَربُ

عَذارى قَوافٍ كُنتَ غَيرَ مُدافَعٍ ... أبا عُذرِها لا ظُلمَ ذاكَ ولا غَصبُ

وقوله:

تسيرُ مَسيرَ الشمسِ مُطَّرِفاتُها ... ومَا السيرُ منها إلا العَنيقُ ولا الوَخدُ

تَروحُ وتَغدو بَل يُراحُ ويُغتَدي ... بها وَهيَ حَيرى لا تَضروحُ ولا تَغدو

تُقطِّعُ آفاقَ البِلادِ سَوابِقاً ... ومَا إبتَلَّ منها لا عِذارٌ ولا خَدُّ

غرائبُ ما تَنفَكُّ فيها لُبانَةٌ ... لِمُرتَجِزٍ يَحدو ومُرتَجِلٍ يَشدو

* الصفة السادسة: أنها ذات وظيفة معرفية تعلِّم السامع ما ليس يعلم وتكشف له طريق المجد والكرم، ويتجلى ذلك في قوله:

وَلَم أرَ كالمَعروفِ تُدعى حُقوقُهُ ... مَغارِمَ في الأقوامِ وهيَ مَغانِمُ

ولا كالعُلى ما لم يُرَ الشعرُ بينَها ... فكالأرض غُفلاً ليسَ فيها مَعالِمُ

وقوله:

وَلولا خِـلالٌ سَنَّهـا الشعـرُ مـا دَرى   بُغـــاةُ الندى من اينَ تُؤتَى المَكارمُ

* الصفة السابعة: أن لها سلطة اجتماعية، فهي ترفع قدر الممدوح وتزينه، وتحط من قدر المهجو وتكسبه العار، ويتجلى ذلك في قوله:

ابقينَ في أعناقِ جـــوِدكَ جَــوهراً   ابقى من الأطواق في الأجيـــادِ

وَغَــداً تَبـيَّنُ كـيفَ غِبُّ مَـدائـحي   إن مِلنَ بي هِمَـــمي إلى بَغــدادِ

وقوله:

وَلم ارَ كـالمَعـروفِ تُدعى حُـقـوقُــهُ   مَـغـارمَ في الأقـوامِ وَهيَ مَـغـانِمُ

وَلا كـالعُلى مـا لم يُرَ الشعـرُ بينَهـا   فكالأرض غُـفـلاً ليسَ فـيـهـا مَـعالِمُ

وَمـا هُوَ إلّا القـولُ يَسـري فـتَـغـتَدي   لهُ غُــرَرٌ في أوجُـــهٍ وَمَــواسمُ

يُرى حِكمَــةً مــا فـيـهِ وَهوَ فُكاهةٌ   وَيُقـضـى بما يَقـضـي به وَهوَ ظالِمُ

البحتري (206-284هـ)

لقد كان لأبي تمام الفضل في إدخال البحتري إلى بلاط الأمراء - كما تذكر الروايات - وتنبيه الناس إلى جودة شعره، وكان البحتري لا يفضّل نفسه على أبي تمام، إذ رد حينما سُئل أيكما الأفضل بقوله: جيدهُ خير من جيدي ورديئي خير من رديئه، رغم أن الكثير قد فضله على أبي تمام ومن أشهرهم أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، وقد ألف كتاباً في ذلك أسماه الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري.

وقد كان البحتري - الذي ميزه أبو العلاء المعري عن المتنبي وأبي تمام حينما وصفهما بالحكيمان وخصه بصفة الشاعر - ذا شعر مسالم ومهادن، فلم يكن إشكالياً كأبي تمام، أي أن شعره رغم كثرة محبيه لم يكن خارجاً عن

المألوف ولا مصادماً للذائقة الأدبية في عصره، بل إنه لم يفارق عمود الشعر عند العرب على رأي الآمدي وكان أكثر شبهاً بهم وأكثر سيراً على منهج الأوائل، وهذا هو السبب الرئيس الذي جعل الآمدي يفضله على أبي تمام الخارج عن أنظمة القبيلة الشعرية كما يعبر النقاد.

ومن خلال تتبعنا لكلام البحتري عن الشعر المبثوث في ثنايا قصائده وجدنا أن أهم مواصفات القصيدة الجميلة عنده هي التي سنذكرها لاحقاً مع التذكير بأنا سنكتفي بالاستشهاد ببعض الأمثلة وليس كلها:

1 – أنها خالدة تُخلِّد قائلها والذي قيلت فيه، وتجلت هذه الصفة في شكلين:

وَالقَـيتُ القَـوافي كَـالأَواخي ضَـمَنَّ غَـوابِرَ الشَـرَفِ التَليـدِ
تُضَـيِّعُ في الحَـديثِ عَلى أُناسٍ إِذا قُـدِّمَت وَتُحـفَظُ في النَشـيدِ
وَلَم يَدخَـر لِأَسـرَتِهِ كَـريمٌ عَتـاداً مِثلَ قـافِيَـةٍ شَـرودِ

وفي قوله:

وَالمَجـدُ قَـد يَـبلى مِن اهلِهِ لَولا عُـرى الشِعـرِ الَّذي قَيَّـدَه

وفي قوله:

وَخَلَّدَ مَجـدَهُ بَينَ القَوافي وَبَعضُ الشِعـرِ أَملى بِالخُلودِ

ب – أنها خالدة وتخلد قائلها، وذلك في قوله:

بَدائِعُ تَـأبى أَن تَدينَ لِشاعِـرٍ سِـواي إِذا ما رامَ يَوماً يَقـولُها
تَـزولُ اللَيـالي وَالسُّنونُ وَلا يُرى عَلى العَهدِ طولَ الدَهرِ شَيءٌ يُزيلُها
يُهَـيِّجُ إِطرابَ المُلوكِ استِماعُهـا فَيَحمَدُ راويها وَيُحبى قَؤولُها

وقوله:

لَيُواصِلَنَّكَ رَكبُ شِعـرٍ سـائِرٍ يَرويهِ فيكَ لِحُسنِهِ الأَعداءُ

حتى يَتِمَّ لكَ الثناءُ مُخَلَّداً / أبداً كما تمّتْ لِيَ النَّعماءُ
فتَظَلُّ تَحسُدُكَ المُلوكُ الصيدُ بي / وأظَلُّ يحسُدُوني بكَ الشُّعَراءُ

وقوله:

شَفيعي أميرُ المُؤمنينَ وعُمدَتي / سُليمانُ أحبوهُ القريضَ المُنَمنَما
قصائدُ مَن لم يَستَعِر من حُليِّها / تُخَلِّفُهُ مَحروماً مِنَ الحَمدِ مُحرَما
خَوالِدُ في الأقوامِ يُبعَثنَ مُثَّلاً / فما تَدرُسُ الأيّامُ مِنهُنَّ مُعلَما

3 - أنها تُعجب المتلقي وتسير بها الركبان، وتتجلى هذه الصفة في قوله:

إنَّ شِعري سارَ في كُلِّ بَلَد / واشتَهى رِقَّتَهُ كُلُّ أحَد

وقوله:

عَلى أنَّ أفوافَ القَوافي ضَوامِنٌ / لِشُكرِكَ ما أبدى دُجى الليلِ كَوكَبا
ثناءً تَقَصّى الأرضَ نَجداً وَغائِراً / وَسارَت بِهِ الرُكبانُ شَرقاً وَمَغرِبا

وقوله:

فَرُدّوا القَوافي السائِراتِ التي خَلَت / وَما كَسَبتَكُم مِن ثَناءٍ وَمِن مَجد

3 - أنها تتميز بجودة النظم وقوة السبك وجمال الصياغة وإشراقة الديباجة وحسن اختيار الألفاظ، وهذا ما يعبر عنه في النقد الحديث تجاوزاً بالموسيقى الداخلية، وهذه الصفة هي التي ركز عليها البحتري تركيزاً كبيراً جداً، وهي أيضاً التي تميز بها شعر البحتري تميزاً لافتاً للنظر حتى لُقب شعره بالسلاسل الذهبية، وقد تجلت هذه الصفة في خمسة أشكال:

أ - تكرار لفظة «النظم»، كقوله:

فنَظَمتُ فيكَ بَديعَ شِعرٍ فاتَ أن / تَرقى إلى دَرَجاتِهِ الأوهامُ

وقوله:

إليكَ القوافي نازِعاتٍ قواصِداً ... يُسَيِّرُ ضاحي وَشيِها وَيُنَمنَمُ
وَمُشرِقَةً في النَّظمِ غُرّاً يَزيدُها ... بَهاءً وَحُسناً أنَّها لَكَ تُنظَمُ

وقوله:

ألستُ المُوالي فيكَ نَظمَ قَصائدٍ ... هِيَ الأنجُمُ اقتادَت مَعَ الليلِ أنجُما
ثناءً كأنَّ الرَّوضَ مِنهُ مُنَوَّراً ... ضُحاً وكأنَّ الوَشيَ فيهِ مُسَهَّما

ب – جزالة اللفظ وحسن اختياره، ويتجلى ذلك في قوله:

لأشكُرَنَّكَ إنَّ الشُكرَ نائِلُهُ ... أبقى عَلى حالةٍ مِن نائِلِ النُّشَبِ
بكُلِّ شاهِدَةٍ لِلقَومِ غائِبَةٍ ... عَنهُم جَميعاً وَلَم تَشهَد وَلَم تَغِبِ
مَوصوفَةٍ باللآلي مِن نَوادِرِها ... مَسبوكَةِ اللفظِ والمَعنى مِنَ الذَّهَبِ

وقوله:

إذا نَحنُ كافَأناكُمْ عَن صَنيعَةٍ ... أبِفنا فَلا التَقصيرُ مِنّا وَلا الكُفْرُ
بمَنقوشَةٍ نَقشَ الدنانيرِ يُنتَقى ... لها اللفظُ مُختاراً كما يُنتَقى التِبرُ

وقوله يعيب ركاكة اللفظ في الشعر، مما يدل على أن جزالة اللفظ شيء مهم عنده:

يا امرَأ القيس لو رَأيتَ حَبيكَ الـ ... شِعرِ يُغدى بماء لفظٍ رَكيكِ
لَبكيتَ الدِماءَ لِلأدَبِ الغَضِّ ... بفيض مِنَ الدُموعِ سَفوكِ

ج – تشبيهها باللآلئ المنظومة في العقد، ويتجلى ذلك في قوله:

دُرٌّ مِنَ الشعرِ لَم يَظلِمهُ ناظِمُهُ ... وَلَم يَزُغْ مُخطِئ التوسيطِ ثاقِبُهُ
فيهِ إذا ما أضَلَّتهُ العُقولُ هُدًى ... هُدى أخي الليل أدَّتهُ كواكِبُهُ

وقوله:

وَإني لَمحقوقٌ بألاّ يَطولني ... نَداهُ إذا طاوَلتُه بالقصائدِ
يُحكِّن لهُ حوكَ البُرودِ لِزينةٍ ... وَيُنظَمنَ عن جدواهُ نَظمَ القَلائدِ
وَحَسبُ أخي النُعمى جَزاءً إذا امتطى ... سوائرَ من شِعرٍ على الدّهرِ خالدِ

وقوله:

فيا خيرَ مَصحوبٍ إذا أنا لم أقُل ... بشُكرِكَ فاعلم أنّني شَرُّ صاحبِ
بمضنوطةٍ نَظمَ اللآلي يَخالُها ... عَليكَ سَراةُ القَومِ عِقدَ كواكبِ

د - تشبيهها بالثياب الجميلة الموشاة والمطرزة وبالأردية المحبرة، وهذا هو أكثر التشبيهات مساحة في كلامه عن الشعر، ويتجلى في قوله:

وَكُنتُ إذا استبطأتُ وُدّكَ زُرتُهُ ... بتَفويفِ شِعرٍ كالرداءِ المُحَبَّرِ

وقوله:

تطوعُ القوافِي فيكُم فكأنّما ... يَسيلُ إليكُم مِن عُلوٍّ قَصيدُها
وَكَم لِيَ مِن مَحبوكَةِ الوَشي فيكُمُ ... إذا أُنشِدَت قامَ امرُؤٌ يَستَعيدُها

وقوله:

وَاوقَعتُ حِلفاً بَينَ شِعري وَجُودِهِ ... إذا لم تُناسِبِ في الثَّراءِ فحالِفِ
طَرائِفُ مِن حُرِّ القَريضِ يَرُدُّها ... مُقابَلَةً مِن رِفدِهِ بالطرائِفِ
إذا ما طِرازُ الشِعرِ وافاهُ جاءَنا ... غَريبُ طِرازِ السوسِ سَبَّ الزَخارِفِ
نُكَرِّرُ بَيعَ الوَشيِ بالخَزِّ مُثمِناً ... وَقَيضَ البُرودِ عِندَنا بالمَطارِفِ

د - تشبيهها بالأزهار الجميلة من مختلف الأصناف، ويتجلى ذلك في قوله:

فَقَد أتَتكَ القَوافي غِبَّ فائِدَةٍ ... كَما تَفَتَّحُ غِبَّ الوابِلِ الزَهَرُ
فيها العَقائِقُ والعِقيانُ إن لُبِسَت ... يَومَ التَباهي وَفيها الوَشيُ والحِبَرُ

وقوله:

وَأرسلتُ أفواف القوافي شَوافِعاً إليكَ وقد يُجدي لَديكَ رَسولُها
زَواهِرُ نور ما يَجِفُّ جَنيُّها وأنجُمُ ليلٍ ما يُخافُ أُفولُها

وقوله:

وَفي القوافي إذا سَيَّرتُها عِوَضٌ لاجودِيَنَّ وتَنكيلٌ لِبُخّال
كالنور أوقدَهُ طَلُّ الربيع ضُحًى في عاطِلٍ مِن رياض الحَزْنِ أوحال

4 – أنها تضربٌ من الصناعة المحكمة، ويمكننا استخلاص هذه الصفة من الشواهد السابقة التي يربط فيها البحتري أو يشبه عملية الكتابة الشعرية بنظم اللآلئ والعقود وحبك البرود ونسجها، غير أننا سنختار أمثلة مباشرة هنا زيادة في تأكيد هذه الصفة، كما في قوله:

سَوائِرُ شِعرٍ جامعٍ بَدَدَ العُلا تَعَلَّقنَ مَن قَبلي وأتعَبنَ مَن بَعدي
يُقَدِّرُ فيها صانِعٌ مُتَعَمِّلٌ لإحكامِها تَقديرَ داوُدَ في السردِ

وقوله:

هَل يُثمِرن في ابن نَصرٍ من تَطوُّلِهِ قَولٌ على السُّنِ الراوينَ مَقروضُ
مِثلَ الحُلِيِّ جَلتهُ كفُّ صانِعِهِ فيهِ خَليطانِ تَذهيبٌ وَتَفضيضُ
تَبلى الخُطوبُ وأحداثُ الزَمانِ وَلا تَبلى القَوافي مُثولاً وَالأعاريضُ

وقوله:

وَصَدَّت رَبيعَةُ عَن شاعِرٍ يُسَمّى رَبيعَةَ أخوالُهُ
فَلا بورِكَ الشِعرُ مِن صَنعَةٍ وَمَن قيلَ فيهِ وَمَن قالَهُ

المتنبـــي (303-354هـ)

والمتنبي هو أعرف من أن يُعرَّف بالطبع، فهو إنسان إشكالي بامتياز، فمشكلةُ ليس شعره فقط كأبي تمام، بل هو مشكل في نسبه، وفي طبيعته، وفي مطامحه، وفي تاريخه الحياتي والسياسي، وغير ذلك، مما جعله محل اهتمام، على مستوى الشعراء والنقاد.

فأما الشعراء فالمتنبي هو الشخصية التراثية الأكثر حضوراً واستدعاءً في الشعر الحديث لما يجد الشعراء في شعره الماضي حاضراً يعايشونه، ورؤية تخترق الزمان لتحتضنهم وتكون ملاذهم في أبعادها الوجودية والاغترابية والإشكالية، حتى زأ شعراء الحداثة أمثال درويش وأدونيس يعتبرونه حداثياً مثلهم بل ومؤسساً للحداثة الشعرية كما اعتبره الكلاسيكيون إمامهم الذي به يقتدون وعنه لا يتقدمون – وهذه من إشكاليات المتنبي التي تُضاف إلى إشكالياته! –، وأما النقاد فكتبهم ودراساتهم عن المتنبي أكثر من أن تُعد وتحصى، وفي هذا دلالة كافية على أنه لا يمكن تسطيح تجربته الشعرية.

والكلام عن المتنبي يطول لو أردنا أن نطيل ولكن ليس هذا هو محل كلامنا، وإنما كلامنا حول كلامه عن الشعر في شعره، ومن خلال قراءتنا وجدنا أن أهم الصفات التي ركز عليها المتنبي هي ثلاث:

الصفة فلأولئك السبق إلى الجديد، وقد أتى بدلالتين:

أ – بدلالة مباشرة، كقوله:

أتُنكِرُ مـــا نَطَقتُ بـه بَديهـــاً	ولَيسَ بمُنكرٍ سَـــبقُ الجَـــوادِ
أُراكِضُ مُـعوصـاتِ الشـعـرِ قسـراً	فـأقـتُلُهـا وَغَـيـري في الطِرادِ

وقوله:

أنا السـابقُ الهـادي إلى مـا أقولُه	إذ القـولُ قـبلَ القـائلينَ مَـقـولُ

وقوله:

نادَيتُ مَجدَكَ في شِعري وَقَد صَدَرا ... يا غَيرَ مُنتَحِلٍ في غَيرِ مُنتَحِلِ

ب - أن الآخرين يأخذون منه، ولو لم يكن السابق لم يصح أن يأخذوا منه لأنه وإياهم آخذين ممن سبقوهم، ويتجلى ذلك في قوله:

اجِزني إذا أُنشِدتَ شِعراً فَإِنَّما ... بِشِعري أَتاكَ المادِحونَ مُرَدَّدا

وَدَع كُلَّ صَوتٍ غَيرَ صَوتي فَإِنَّني ... أَنا الصائِحُ المَحكِيُّ وَالآخَرُ الصَدى

وقوله:

وَمِنَ استَفادَ الناسُ كُلَّ غَريبَةٍ ... فَجازوا بِتَركِ الذَمِّ لَم يَكُن حَمدُ

وقوله:

إِنَّ هَذا الشِعرَ في الشِعرِ مَلَك ... سارَ فَهوَ الشَمسُ وَالدُنيا فَلَك

عَدَلَ الرَحمَنُ فيهِ بَينَنا ... فَقَضى بِاللَفظِ لي وَالحَمدِ لَك

حيث شبه شعره بالشمس التي تصدر النور فيستفيد منه الآخرون.

* الصفة الثانية: أن القصيدة صادرة من القلب وليس من العقل كما عند أبي تمام، وقارئ المتنبي يلحظ الشكوانية العالية في الكثير من قصائده، كما أنه يشير إلى ذلك الارتباط بين الحالة الشعورية والقصيدة في عدة مواضع كما في قوله:

ألا ليتَ شِعري هَل أَقولُ قَصيدَةً ... فَلا أَشتَكي فيها وَلا أَتَعَتَّبُ

وَبي ما يَذودُ الشِعرَ عَنّي أَقَلُّهُ ... وَلَكِنَّ قَلبي يا اِبنَةَ القَومِ قُلَّبُ

وقوله:

فَبَعَثنا بِأَربَعينَ مِهاراً ... كُلُّ مُهرٍ مَيدانُهُ إِنشادُهْ

فارتَبِطها فَإِنَّ قَلباً نَماها ... مَربِطٌ تَسبِقُ الجِيادَ جِيادُهْ

وقوله حينما عاتبه سيف الدولة على إبطائه في مديحه:

كفرتُ مَكارِمَكَ الباهِرا … تِ إن كانَ ذلِكَ مِنّي اختيارا

ولكِن حَمى الشعرَ إلاّ القليلَ … هَمٌّ حَمى النومَ إلا غِرارا

وَما أنا أسقمتُ جِسمي بِهِ … وَما أنا أضرَمتُ في القلبِ نارا

* الصفة الثالثة: أن القصيدة تسير بها الركبان، ويتجلى ذلك في قوله:

وَما الدَهرُ إلا مِن رُواةِ قَلائِدي … إذا قُلتُ شِعراً أصبَحَ الدَهرُ مُنشِداً

فَسارَ بِهِ مَن لا يَسيرُ مُشَمِّرا … وَغَنّى بِهِ مَن لا يُغَنّي مُغَرِّدا

وقوله:

وَعِندي لكَ الشُرَّدُ السائِراتُ … لا يَختَصِصنَ مِنَ الأرضِ دارا

قَوافٍ إذا سِرنَ عن مِقوَلي … وَثَبنَ الجِبالَ وخُضنَ البِحارا

وَلي فيكَ ما لم يَقُل قائِلٌ … وَما لم يَسِر قَمَرٌ حَيثُ سارا

وقوله:

وَتَعذِلُني فيكَ القَوافي وَهِمَّتي … كَأنّي بِمَدحٍ قَبلَ مَدحِكَ مُذنِبُ

وَلَكِنَّهُ طالَ الطَريقُ وَلَم أزَل … أفَتِّشُ عَن هَذا الكَلامِ وَيُنهَبُ

فَشَرَّقَ حَتّى لَيسَ لِلشَرقِ مَشرِقٌ … وَغَرَّبَ حَتّى لَيسَ لِلغَربِ مَغرِبُ

إذا قُلتُهُ لَم يَمتَنِع مِن وُصولِهِ … جِدارٌ مُعَلّىً أو خِباءٌ مُطَنَّبُ

وكما أننا وجدنا في المقالات السابقة القصيدة مرتبطة ذهنياً بشيء ما من خلال الصورة الفنية لدى الشاعر حيث كانت القصيدة لدى أبي تمام مرتبطة بصورة الفتاة العذراء ولدى البحتري بالرداء المُزيَّن، كذلك وجدنا المتنبي يركز على تشبيه قصيدته بالـ «درّ»، كما في قوله:

إنّي نَثَرتُ عَليكَ دُرّاً فانتَقِد … كَثُرَ المُدَلِّسُ فاحذَرِ التَدليسا

الهوامش

1) عبدالقادر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 263.
2) شرح البرقوقي لديوان المتنبي، ج 4، ص 101.
3) راجع المشاكلة والاختلاف للدكتور عبدالله الغذامي الذي بحث المشاكلة بالتفصيل.





التقويم الشمسي الهجري

حسن بن محمد باصرة(*)

مستخلص:

يعتبر الاعتماد على السنوات الشمسية مما تميزت به معظم الحضارات في تنظيم مقومات حياتها المعيشية، لذا فمن المناسب أن يصاحب تقويمنا القمري الهجري (المستعمل لتنظيم المواعيد والمواقيت الشرعية من صيام وحج وغيرهما) تقويماً شمسياً يستخدم في الحياة العامة، وهذا ما بُدئ التفكير فيه وخاصة أن يُجعل أساسه مرتبطاً بالهجرة النبوية الشريفة. وكانت هنالك عدة محاولات خلال أوائل القرن الهجري الماضي لخصها وهذبها الأستاذ حسن وفقي بك في كتابه «تقويم المنهاج القويم»، حيث وضع أساسيات لهذا التقويم الشمسي الهجري، معتمداً على تزامن وصول الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم إلى المدينة مع بداية الانتقال الشمسي من فصل إلى آخر، حيث كانت قيمة الإحداثي البروجي الطولي للشمس في ذلك اليوم يساوي 180 درجة، وهذا الوضع يُعتبر كأساس مرجعي لبداية عمل تقويم شمسي مرتبطاً بالهجرة النبوية. وقد ناشد الأستاذ وفقي بك حينئذ وزراء الدولة العثمانية في أواخر عهدها وكذلك الملك عبدالعزيز آل سعود في بداية توطيد الحكومة السعودية تبني هذا النظام والتقويم الجديد، وأشار أن استخدامه من الأمور الملحة للحياة العامة، وإنه إذا لم يتم

(*) باحث سعودي.

استخدامه ستكون هنالك حاجة عظيمة لاستخدام التقويم الميلادي، وهذا ما نلاحظه من توجه خاص وعام في عصرنا الحالي. وفي هذا البحث تم إزالة ما غبر الزمانُ به على هذا المشروع لعل أن تظهر بوادر لتطويره واستعماله خاصة وأنه مرتبط بأعظم هجرة في التاريخ وهي هجرة المصطفى عليه وعلى آله وصحبه أفضل الصلاة والتسليم. كما تم إلحاق بعض الاستشهادات من مراجع مختلفة ثم وضع بعض الأمثلة الحسابية لتحديد بداية السنوات وأوائل الأشهر وكذلك للتحويل ما بين التقاويم الهجرية القمرية والشمسية والتقويم الميلادي.

المقدمـة:

لقد أودع المولى عز وجل في أجرام هذا الكون قوةً تحركها بإتقان وهذا ما نلاحظه من الحركات الظاهرية لها وخاصة حركات الشمس والقمر، والذي جعلهما المولى عز وجل من الآيات التي يعتمد عليها حساب الزمن، إذ قال سبحانه وتعالى في محكم آياته **﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلاً﴾** [الإسراء: 12]، ففي هذه الآية إشارة إلى استخدام كلٍ من الشمس والقمر في قياس الزمن، إذ تنشأ عن حركاتهما المختلفة وحدات زمنية ملموسة ومعروفة.

فمن شروق الشمس إلى غروبها يكون النهار وإلى الشروق التالي يكون اليوم، وكذلك الليل من الغروب إلى الشروق. ثم الشهر يكون من رؤية الهلال إلى رؤيته مرة أخرى. كما يشير التغير المنتظم لمواقع شروق وغروب الشمس إلى دورة طبيعية تمثل السنة. وكل هذه الحركات للشمس والقمر نُطلق عليها مسمى حركات ظاهرية لأنها ليست كما يُتوقع إذ يعتبر تحرك الشمس على صفحة السماء ناتجاً عن حركة الأرض حول محورها من الغرب إلى الشرق الأمر الذي يتسبب في الحركة الظاهرية لجميع الأجرام السماوية من الشرق إلى الغرب.

وهذا ما أوضحته منظومة «المواقيت في فن المواقيت» للشاطري في إشارة للحركة الظاهرية للشمس إذ قال :

اعلم بأن الأرض حول الشمس — هي التي تدور لا بالعكس
لا إلى من قد رأى يخيل — لكنما الثاني هو المستعمل

أما تغير مواقع الشروق والغروب اليومي للشمس فهو ناتج عن حركة الأرض حول الشمس في رحلتها السنوية، إذ يرافق ذلك تغّير منتظم في المواسم المناخية بشكل ثابت وهو ما يعرف بالفصول الأربعة والتي يصاحبها تغيرات مناخية وذلك لاختلاف حالة سقوط أشعة الشمس على سطح الأرض وذلك بحكم الوضع الهندسي لكل منهما.

وقد عَرَّفَ البيروني السنة الشمسية بقوله: هي عودة الشمس في فلك البروج (الأثنى عشر) إذا تحركت على خلاف حركة الكل (بقية نجوم السماء) إلى نقطة فرضت ابتداء حركتها، وذلك أنها تستوفي الأزمنة الأربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء، وتحوز طبائعها الأربعة وتنتهي حيث بدأت منه. كما قُسمت السنة إلى أربعة أقسام حسب الفصول انظر الجدول[1] وكان لكل فصل ثلاث بروج وهي البروج المعروفة والمتضمنة في قول الشاعر:

حمل الثور جوزة السرطان — وجنى الليث سنبل البستان
ومن الدلو مشرب الحيتان — وزنوا عقربا بقياس جدي

وقد تم استخدام السنة الشمسية في كل التقاويم الماضية: القبطية والسريانية والرومانية والفارسية وذلك لأنها اكثر ملائمة للشؤون الزراعية، والتي هي عمود الحياة لهم. كما قاست الحضارات القديمة طول السنة الشمسية وقدروها بثلاثمائة وخمسة وستين يوماً وربع. وقد تمكن العالم المسلم أبو عبدالله محمد بن جابر البتاني في القرن الثالث الهجري من قياس طول السنة الشمسية

بدقة وكانت نتيجته 365 يوماً و5 ساعات و46 دقيقة و32 ثانية، وهي أدق قيمة تم الحصول عليها قبل استخدام الوسائل الحديثة إذ أن الفرق بينهما فقط دقيقتين وربع. وهو التقدير الذي يعتمده التقويم الميلادي اليوم والذي يُسمى الجريجوري. كما جُعل عدد الأشهر اثنا عشر شهراً، أطلق على هذه الأشهر أسماء مختلفة فكل حضارة اختصت بأسماء تهمها وتعنيها ,كما في الجدول[2]، أما عدد أيام كل شهر فقد اختلف من بيئة إلى أخرى ومن حضارة إلى حضارة.

وهكذا استعمل الناس السنة الشمسية في شؤون زراعتهم وكانوا يؤدون مستحقاتها مع حلول الربيع (النيروز)، وكان ذلك في أوقات ثابتة محددة لأنهم عملوا بنظام الكبس والذي يتحكم في ربع اليوم الزائد عن الثلاثمائة وخمسة وستين يوم فجُعلت ثلاث سنوات بسيطة والرابعة كبيسة. وفي بلاد فارس ألغى حاكمها يزدجر (قبل أن يدخلها الإسلام بسبعين سنة) عملية الكبس وجعل السنة 365 يوماً فقط، فتسبب هذا في تزحزح موعد حلول النيروز وبالتالي تزحزحت مواعيد أداء الغلات الزراعية كل أربع سنين يوماً واحداً ولم يظهر التأثير بشكل كبير إلا بعد أن تطاول الزمان وخلال فترة الدولة العباسية اتضح تأثيره، الأمر الذي جعل حلول وقت الخراج مضراً بالمزارعين لأن وقت النيروز حسب التقويم المستعمل أصبح يدخل قبل وقته الفعلي بفترة طويلة أدى إلى ضرر الزراعة والمزارعين مما تطلب رفعه إلى الدولة للنظر في كيفية حل هذا الإشكال فرفع الأمر إلى الخليفة العباسي هِشام بن عبدالملك وُطلب منه أن يؤخر أداء الخراج شهراً فأبى، خوفاً من أن يكون هذا العمل نوعاً من أنواع النسيء المحرم. ثم تكرر الطلب في عهد هارون الرشيد أن يؤخر شهرين، ولم يبت في الأمر شيئا وبقي الأمر كذلك حتى عصر المتوكل فأمر بذلك التأخير في سنة 243هـ وأرسل بهذا الأمر إلى أرجاء المملكة الإسلامية لكن حال قتله دون تنفيذ هذا الأمر، حتى قام به الخليفة المعتضد الذي أمر بإنفاذ هذا التأخير في السنة الشمسية لتتفق مواعيد أداء الخراج مع مواسم الحصاد مما حَسَّنْ ذلك الأمر،

وإن لم يكن التصحيح على أتم وجه، وفيه قال علي بن يحيى مخاطب الخليفة قائلاً:

أسعد بنيروز جمعت	الشكر فيه إلى الثواب
قدمتَ في تأخيره	ما أخروه من الصواب

وهكذا فلا يخفى أهمية استخدام السنوات الشمسية والتي تنتظم فيها الأيام بالنسبة للفصول السنوية وهو ما يلاحظ في الاستخدام الحالي للتقويم الميلادي، حيث يلاحظ وجود اتجاه قوي لاستخدامه في عالمنا الإسلامي بالإضافة للمحاولات المستمرة لطمس هوية التقويم الهجري والذي نعتمد عليه وما هذه المعاداة له إلا لارتباطه بهجرة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام. لذا فقد ظهرت محاولات منذ قرن من الزمان لاستحداث تقويم شمسي هجري يربط ما بين الهجرة النبوية والسنة الشمسية وذلك بعدما تبينت الحكمة الإلهية في توافق وصول الرسول الكريم إلى المدينة يوم الاعتدال الخريفي وهو بداية فصل جديد وذلك كإشارة لبداية عهد وتوقيت وتقويم جديد، وهذا الذي أشار إليه الأستاذ حسن وفقي بك، كما نوه إلى أن عدم الإقدام في استخدام هذا التقويم ستجد الأمة نفسها مرغمة على استخدام التقويم الميلادي. ومما لاشك فيه أن هذا الاستخدام سيكون للحياة العامة التي تحتاج إلى مواعيد فصلية تعتمد على التوقيت الشمسي.

السنة الهجرية الشمسية:

لقد دعت الحاجة في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب إلى وضع تقويم زمني لتنظيم أمور الدولة فاجتمع لذلك كبار الصحابة واقترحوا عدة بدايات لهذا التقويم الجديد فكان الرأي لسيدنا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه بأن تكون الهجرة النبوية هي المرجع الذي يتم الاستناد عليه في هذا التنظيم

الزمني المطلوب. وكان ذلك بعد مرور سبعة عشر عام من الهجرة، أي تم بالرجوع إلى عام الهجرة، ولأن الهجرة كانت في ربيع الثاني تم الاقتراح أن تكون بداية السنة من شهر المحرم لتلك السنة، فكان ذلك نشوء التقويم الهجري القمري.

أما ما نحن بصدده الآن هو التقويم الهجري الشمسي والذي يبتدئ فعلاً بثاني يوم من وصول الرسول الكريم ﷺ إلى المدينة وهو يوم الثلاثاء، اليوم الذي ابتدأ فيه الرسول الكريم بناء مسجد قباء. إذ تشير الوقائع أن الرسول الكريم وصل إلى المدينة يوم الاثنين الثامن من ربيع الأول والموافق 622/9/20م حسب التقويم الميلادي اليولياني. وفي التقويم اليولياني كان طول السنة الشمسية مساوياً 365.25 يوماً، حيث يتم كبس الربع الزائد لكل ثلاث سنوات مع السنة الرابعة حيث تم وضع أساس هذا التقويم قبل الميلاد، ففي سنة 325م تم الاتفاق أن يكون دخول الربيع موافقاً لـ 21 مارس ودخول الخريف يوم 23 سبتمبر، وقد اتضح لاحقاً أن طول السنة الشمسية الدقيق هو 365.242216 يوماً، أي أن الفرق حوالي (0.0078 يوم كل سنة) وهذا ما يطبقه التقويم الميلادي اليوم والذي يُطلق عليه التقويم الجريجوري. وخلال الفترة ما بين 325م إلى سنة الهجرة 622م تراكم هذا الفرق وزاد عن يومين، لذا فبإضافة هذا الفرق إلى التاريخ أعلاه يكون اليوم الثاني من الوصول إلى المدينة «الثلاثاء» موافقاً ليوم 23 سبتمبر حسب التقويم الجريجوري وهو يوم انتقال الشمس إلى برج الميزان إيذاناً بانتهاء فصل الصيف وبداية لفصل الخريف، والذي يعتبر أساساً لعمل تقويم شمسي جديد.

وفي هذا قال الأستاذ وفقي بك وكأن الآية الكريمة التي أشارت إلى بناء مسجد قباء في قوله تعالى ﴿**لمسجد أسس على التقوى من أول يوم**﴾ تتضمن تلميحاً لليوم الأول في هذا التقويم الجديد المرتبط بهجرة الرسول الكريم الأمر الذي يضفي عليه الهالة الإسلامية، ويكون لنا فيه استخدام شامل للأعمال

المدنية واختيار الأوقات المناسبة خلال فصول ثابتة الملامح الجوية والمناخية بدلاً من استعمال التقويم الميلادي الغربي. والشكل (1) يوضح العلاقات ما بين بدايات السنوات القمرية الهجرية والسنوات الميلادية مع بداية السنة الشمسية الهجرية.

«أشهر السنة الهجرية الشمسية»

لقد استقى الأستاذ وفقي بك اثنا عشر اسماً اعتماداً على ما احتواه التراث العربي من أسماء للأشهر الشمسية التي كانت تستعمل بما يتناسب مع الظروف الفصلية والمناخية 1آنذاك وهي على الترتيب كما يلي:

الشهر الأول «خَرفيّ»: وهو الذي تتوافق بدايته يوم الاعتدال الخريفي وهو أول أيام برج الميزان والموافق 23 سبتمبر. وسمي خريفاً لأختراف الثمار فيه أي اجتناها. ويُنسب إليه أول ماء المطر في إقبال الشتاء كما ذكر الأصمعي.

الشهر الثاني «وَسْميّ»: وهو الذي يتوسط فصل الخريف أوله يبدأ ببرج العقرب الموافق 24 أكتوبر، وفيه مطر بعد الخرفي يسم الأرض بالنبات.

الشهر الثالث «بَرك»: آخر أشهر فصل الخريف وبدايته مع بداية برج القوس. واسمه إشارة إلى بروك الشتاء بصدره، كما قال الكميت:

واحتلَّ بَرك الشتاء منزله وباب شيخ العيال يصطلب

الشهر الرابع «شيبان»: وهو أول أشهر فصل الشتاء وببدايته يكون الانقلاب الشتوي وانتقال الشمس إلى برج الجدي وفيه يشتد البرد وتشيب الأرض من فعل الجليد والثلج.

الشهر الخامس «مِلحان»: الشهر الثاني في فصل الشتاء ويوافق أوله 22 يناير وبدايته مع بداية برج الدلو وهو والشهر السابق شيبان من أشد شهور

الشتاء برداً. وقيل أن شيبان وملحان هما جماد الأولى وجماد الآخرة. وملحان إشارة إلى ابيضاض الأرض فيه بالثلج كما قال الكميت:

إذا أمست الآفاق غُبْراً جُنُوبها   بشيبان أو مِلحان واليوم أشهبُ

الشهر السادس «رُنَة»: آخر شهر في الشتاء بدايته 21 فبراير وتكون الشمس في برج الحوت قال صاحب لسان العرب يقال رونة الشيء غايته في حر أو برد أو غيره. وقد أشار أحد الشعراء إليه مع أسماء لأشهر مختلفة في اللفظ والترتيب بقوله:

بمؤتمر وناجرٍ ابتدانا   وبالخوّان يتبعُه الصُّوانُ

وبالزَّبّاء ثم أيدَةُ تَلِيه   يَعودُ أصَمُّ صُمُّ به السُّنانُ

وواغلةُ وناطلةُ جميعاً   وعاذلةُ فَهُمْ غُررٌ حِسان

ووَرَنَةُ بعدها بُرَكُ فتمت   شهور الحول يعربها البيان

الشهر السابع «رُبْعَى»: سُمي بهذا الاسم نسبة لفصل الربيع وهو أول شهوره، وأوله يوم الاعتدال الربيعي والموافق 21 مارس.

الشهر الثامن «دَفْئي»: وهو الشهر الثاني لفصل الربيع وهو نسبة للمطر الذي يكون بعد الربيع وقبل الصيف.

الشهر التاسع «ناتق»: آخر شهور الربيع وهو اسم من أسماء رمضان عند العرب قديماً. وناتق في اللغة معناها بنى مظلة للوقاية من الشمس. وسماه العرب كذلك لأنه ينتقهم لشدته عليهم، قال المفضل:

وفي ناتق أجلت لدى حومة الوغى   وولت على الأدبار فرسان خثعما

الشهر العاشر «ناجر»: أول شهور الصيف وأوله يوم الانقلاب الصيفي إذ تنتقل فيه الشمس إلى برج السرطان وقد أتى ذكره في الأبيات الشعرية أعلاه وناجر من النَّجر وهو شدة الحر كما قال الشاعر:

صبحناهمو كأساً من الموت مرةً بناجر حين اشتدَّ حر الداوئقِ

وقال آخر:

ذهب الشتاء مولياً هرباً وأتتك وافدة من النجر

الشهر الحادي عشر «آجر»: الشهر الثاني من فصل الصيف، وتسميته مشتقة من آجر الطين الناجم عن تعرضه للحرارة الشديدة إذ هو أشد شهور الصيف حرارة، وفيه قال الأسدي:

تبردُ ماء الشَّنِّ في ليله الصبا وتسقني الكركور في حَرِّ آجر

الشهر الثاني عشر «بخباخ»: آخر الشهور وأوله يوافق أول يوم في برج السنبلة 23 أغسطس قال صاحب لسان العرب: وتبخبخ الحرُّ كتبخبخ، وباخ سكن بعد فورته.

توزيع أيام السنة على الأشهر:

كما هو معروف أن عدد أيام السنة الشمسية الكبيسة اصطلاحاً هو 366 يوماً ويلاحظ أن فصلي الربيع والصيف تحتوي كل منهما على 93 يوماً وفصلي الخريف والشتاء يحتوي كل منهما على 90 يوماً لذلك جَعل الأستاذ وفقي بك عدد أيام أشهر الربيع والصيف واحداً وثلاثين يوماً بينما عدد أيام أشهر الخريف والشتاء ثلاثين يوماً وفي حالة السنة البسيطة ينقص يوم من أول شهور فصل الربيع وهو شهر ربِعي، كما يوضحه الجدول[3].

كبس السنوات الهجرية الشمسية:

أفادت القياسات الدقيقة أن لدورة الأرض حول الشمس دورة كاملة والناتج عنها السنة الشمسية تستغرق 365.242216 يوماً، ولأن السنوات لابد أن تكون متكاملة الأيام فقد جُمعت الفوائض عن الأيام الكاملة وكُبست في يوم كل

أربع سنوات ولأن الفائض السنوي ليس بربع تماماً فقد جُعل لعملية الكبس طريقة خاصة، حيث وُجد أن هذا الفائض (0.242216) يتراكم ليعطي 31.003648 يوماً كل 128سنة، لذا فقد تم كبس الواحد والثلاثين يوماً في كل مائة وثمان وعشرين سنة. أما الفائض الجديد المقدر بـ 0.003648 يوماً لكل 128 سنة، فإنه يكتمل يوماً بعد فترة تزيد عن خمس وثلاثين ألف سنة. هكذا نجد أن التقويم الناتج لدينا بعد استخدام طريقة الكبس هذه يعتبر تقويماً أكثر مطابقة للسنة الشمسية من التقويم الميلادي الحالي، حيث أن الفائض عن عملية الكبس في التقويم الميلادي يكتمل يوماً خلال 3323 سنة أي أن عملية الكبس المتبعة في التقويم الشمسي الهجري أفضل بعشر مرات تقريباً.

وهكذا يتضح أنه في خلال فترة كل 128سنة يكون هنالك 31 سنة كبيسة أيام كل منها 366 يوماً و97 سنة بسيطة أيام كل منها 365، وتتوزع السنوات الكبيسة خلال هذه الفترة بترتيب منتظم وهو أن هنالك سنة كبيسة كل أربع سنوات في دورة الـ 128 سنة ماعدا السنة رقم 128 فتظل بسيطة، وهكذا في كل دورة. بهذا فإن مضاعفات المائة وثمانية وعشرين تكون سنوات بسيطة.

ولمعرفة فيما إذا كانت السنة الهجرية الشمسية كبيسة أو لا؟ فنتبع الطريقة التالية: إذا كانت السنة أقل من 128 فتُقسم على 4 فإن بقي باقي فهي بسيطة وإلا فهي كبيسة، أما إذا كانت السنة 128 أو أكبر فتُقسم على 128 فإن لم يبق باقٍ فهي بسيطة وإن بقي باقٍ فيُقسم على 4 فإن بقي باقي فهي بسيطة وإلا فلا.

تعيين أوائل الشهور والسنين الشمسية الهجرية:

للقيام بتحديد أوائل الشهور والسنين الشمسية الهجرية يتحتم معرفة عدد الأيام من أول يوم في التقويم 1/1/1هـ ش إلى التاريخ المطلوب الأمر الذي

يتطلب معرفة عدد السنوات الكبيسة والبسيطة في الفترة من بداية التاريخ إلى السنة المطلوب تحديد أولها أو أي شهر منها ، ويكون ذلك كما يلي:

نأخذ السنوات التامة التي سبقت السنة المطلوبة ثم تقسم على 4 فيكون الناتج الصحيح هو عدد السنوات الكبيسة. ثم إذا كانت السنة أكبر من 128 نطرح عدد الدورات ذات 128 سنة مع إهمال الكسور.

وبعد تحديد عدد السنوات الكبيسة والبسيطة، تُمثل كل سنة بسيطة بواحد والكبيسة باثنين (وذلك لأن عدد أيام البسيطة 365 يوماً أي يبقى لدينا يوم واحد بعد حذف الأسابيع - 52 أسبوع المساوية لـ 364 يوماً - الكاملة وبنفس الطريقة في السنوات الكبيسة التي تحتوي على 366 يوماً) ثم نجمع حاصل ضرب التمثيل تحذف الأسابيع الكاملة وذلك بقسمة المجموع على 7 والباقي نعد به من يوم الأربعاء وإذا كان الباقي صفراً فإن أول يوم في السنة المطلوبة هو يوم الثلاثاء، كما يوضحه الجدول[4].

مثال: ما هو أول يوم في السنة الشمسية الهجرية 1382ش هـ؟

الحل:

عدد السنوات الكبيسة (قبل حذف مضاعفات الـ 128) = 1381 ÷ 4 = 345 والباقي 1 يهمل.

عدد الدورات ذوات الـ 128 سنة خلال 1381 = 10 دورات.

إذن عدد السنوات الكبيسة في الفترة المطلوبة = 345 - 10 = 335 سنة.

وعدد السنوات البسيطة في الفترة المطلوبة = 1381 - 335 = 1046 سنة.

عدد الأيام الفائضة عن الأسابيع المتكاملة في كل السنوات الشمسية الهجرية السابقة لسنتنا المطلوبة = (335 × 2) + (1046 × 1) = 1616 يوماً.

إذن عدد الأسابيع الكاملة في الخطوة الأولى = 1716 ÷ 7 = 245 والباقي 1.

بإدخال الباقي في الجدول (4) نجد أن أول يوم لسنة 1382هـ ش، هو يوم الأربعاء.

التحويل من هجري شمسي إلى هجري قمري وبالعكس:

تم التوضيح في الشكل (1) إلى بدايات التقاويم، حيث كان أول يوم في أول السنة الأولى في التقويم الهجري القمري يسبق وصول النبي ﷺ إلى المدينة بثمان وستين يوم، وهو الفرق مابين بدايتي السنتين الهجريتين القمرية والشمسية، ويُسمى سَبق القمري على الشمسي. ولإتمام عملية التحويل مابين السنتين الهجريتين لابد من عمل ثلاثة خطوات: الأولى، حساب عدد الأيام من اليوم المراد تحويله إلى أول يوم في تقويمه، الثانية، استخدام سَبق القمري على الشمسي بجمعه أو طرحه اعتماداً على نوع التحويل، الثالثة تحديد فيما إذا كانت السنة كبيسة أو بسيطة. وهذان مثالان لعملية التحويل:

مثال 1: ما هو التاريخ الهجري القمري الموافق ليوم 1130/8/25هـ ش ؟

عدد أيام السنوات الكاملة السابقة لسنة 1130 =

412358.5 = 365.242216×1129 يوماً.

عدد الأيام في السنة الأخيرة = (6 × 30) + 31 + 25 = 236 يوماً.

(الستة الأشهر الأولى تحتوي كل منها ثلاثين يوماً + الشهر السابع 31 + 25 يوماً من الشهر الثامن مع ملاحظة أن الشهر السابع احتوى على 31 يوماً لأن السنة 1130 هـ ش كبيسة).

مجموع الأيام بالإضافة إلى سبق القمري على الشمسي =

412662.5 = 68 + 236 + 412358.5 يوماً.

الآن يتم حساب السنوات القمرية التي تضمنها عدد مجموع الأيام =

1164.504 = 354.3677 ÷ 412662.5 سنة هـ ق.

عدد الأيام في سنة 1165 = 00.504 × 354.3677 = 178 يوماً.

توزع الأيام خلال الأشهر القمرية على الترتيب التالي:

178 = 1+29+30+29+30+29+30 يوماً.

بهذا يكون التاريخ الموافق لـ 11308/25 ش هـ هو 1165/7/1 هـ ق.

مثال 2: ما هو التاريخ الهجري الشمسي الموافق ليوم 1394/4/10 هـ ق:

عدد أيام السنوات الكاملة السابقة لسنة 1394 =

1393 × 354.3677 = 493634.21 يوماً.

عدد الأيام في السنة الأخيرة (1394هـ) = 30+29+30+10 = 99 يوماً.

مجموع الأيام بعد حذف سبق القمري على الشمسي =

49634.21 + 99 - 68 = 493665.21 يوماً.

السنوات الشمسية التي احتواها مجموع الأيام =

493665.21 ÷ 365.242216 = 1351.61 ش هـ.

عدد الأيام في سنة 1352 = 0.61 × 365.242216 = 222 يوماً.

ويكون توزيع الأيام على الأشهر القمرية كالتالي:

(6 × 30) + الشهر السابع 31 يوماً لأن سنة 1352 كبيسة) + (11 يوماً من الشهر الثامن) = 222 يوماً.

إذن 1352/8/11هـ ش هو الموافق ليوم 1394/4/10 ق هـ.

التحويل من الشمسي الهجري إلى الميلادي:

اعتماداً على أن التقويم الشمسي الهجري بدأ يوم الثلاثاء الموافق 23 سبتمبر 622م، أي بعد بداية التأريخ بالميلاد بـ 621 سنة و266 يوماً ولأن كلاً من التقويمين يعتمد على السنة الشمسية نجد أنه باستخدام هذا الفرق يتم بسهولة التحويل ما بين التقويمين الميلادي والشمسي الهجري وذلك بإضافة أو حذف هذا الفرق مع توقي الحرص في التعامل مع السنوات الكبيسة. على سبيل المثال:

ما التاريخ الميلادي الموافق لـ 29/10/1381هـ ش؟

الحل: التاريخ الميلادي =

التاريخ الهجري الشمسي + (621 سنة + 266 يوماً) = 2002 + 266 يوماً.

عدد الأيام في السنة الهجرية 1381 = 7 × 30 + 2 × 31 + 29 = 301 يوماً.

(سنة 1381 ش هـ بسيطة لهذا فإن السبعة أشهر الأولى كل منها يحتوي على 30 يوماً).

بهذا يكون التاريخ الميلادي = سنة 2002 + 266 يوماً + 301 يوماً

= 2002 سنة + 567 يوماً = 2002 + 1 سنة + 202 يوماً

= 2003 + 6 شهر + 21

إذا الموافق لـ 1381/8/29 هـ ش من الميلادي = 200/7/213م.

مثال آخر: ما التاريخ الهجري الشمسي المقابل ليوم 25سبتمبر 2003م؟

الحل: التاريخ الهجري الشمسي = التاريخ الميلادي - الفرق بين التقويمين

= (2002 سنة + 268 يوماً) - (621 سنة + 266 يوماً) = 1381 سنة + 2 يوم.

بهذا فإن 25 سبتمبر 2003م يوافق 1382/1/2 هـ ش.

الخلاصة:

تم في هذا البحث تسليط الضوء على مشروع السنة الهجرية الشمسية الذي تم وضعه منذ عشرات السنين وذلك لاستخدامه في الحياة المدنية متزامناً مع السنة القمرية التي ارتبطت بها الشرائع مثل الصوم والحج وغيرهما. آملاً أن يثير هذا البحث الهمم لتطوير هذا التنظيم السنوي وأن يجد طريقه للتطبيق بدل من الاعتماد على التقويم الميلادي والذي يحاول الغرب فرضه علينا لننسلخ من تقويمنا الهجري الذي يُذكر العالم أجمع بأعظم هجرة في التاريخ والذي بزغ بها نور الإسلام إلى هذا الوجود على يد أفضل موجود صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

المراجع

(1) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: العلامة محمد بن علي بن محمد الشوكاني (1250-1173هـ).

(2) التوقيت والتقاويم: د. على حسن موسى 1998م.

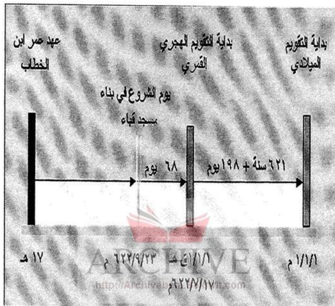
(3) تقويم المنهاج القويم: حسن وفقي بك آل القاضي 1345هـ.

(4) منظومة اليواقيت من فن المواقيت: السيد محمد بن أحمد الشاطري 1394هـ.

(5) بحوث في التقاويم: عبدالكريم محمد نصر 1411هـ.

(6) الآثار الباقية عن القرون الخالية: محمد بن أحمد البيروني (ت 440هـ).





الشكل (1) تشير الأعمدة إلى بدايات التقاويم، فمن اليمين: العمود الأول يمثل بداية التقويم الميلادي (1/1/1م) أما العمود الرابع فيمثل سنة 17هـ في عهد خلافة سيدنا عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه). وهي السنة التي وضع فيها التقويم الهجري وجعل بدايته شهر المحرم من سنة الهجرة وهي ثاني عمود والموافق 622/7/17هـ. بهذا نجد أن الفرق ما بين العمود الأول والثاني 621 سنة 198 يوماً. أما العمود الثالث فيمثل ثاني يوم للوصول إلى مشارف المدينة المنورة والذي تم فيه الشروع ببناء مسجد قباء والموافق 622/9/20 يوليانا أو 622/9/23 جريجوريا.

مسلسل	الفصول	الأبــــــراج
1	الربيع	الحمل – الثور – الجوزاء
2	الصيف	السرطان – الأسد – السنبلة
3	الخريف	الميزان – العقرب – القوس
4	الشتاء	الجدي – الدلو – الحوت

جدول (1): فصول السنة الأربعة وما يحتويه كل فصل من أبراج، هذا بناءً على الوضعية التي تمت قديماً وتحت تأثير تزحزح البروج أو تزحلق الفلك (ترنح محور دوران الأرض) فإن هذا التوزيع قد تغير في أيامنا هذه فحلول فصل الربيع الآن تتفق بدايته في الثلث الأخير من برج الحوت ثم بعد الستمائة سنة القادمة سيتفق حلول الربيع مع برج الدلو.

مسلسل	الميـــلادي	الســرياني	القـــبطي	الفـــارسي
1	يناير	كانون ثاني	توت	فوردين ماه
2	فبراير	شباط	بابه	ارديبشت ماه
3	مارس	آذار	هاتور	خرداذ ماه
4	إبريل	نيسان	كيهك	تير ماه
5	مايو	آيار	طوبة	مرداذ ماه
6	يونيه	حزيران	أمشير	يور ماه
7	يوليه	تموز	برمهات	مهر ماه
8	أغسطس	آب	برمودة	آبان ماه
9	سبتمبر	أيلول	بشنس	آذر ماه
10	أكتوبر	تشرين أول	بؤونة	دي ماه
11	نوفمبر	تشرين ثاني	أبيب	بهمن ماه
12	ديسمبر	كانون أول	مسرى	اسفندار ماه
			أيام النسيء 6-5 أيام	أيام لواحق 5 أيام

جدول (2): السنوات الشمسية وأشهرها المستعملة في عددٍ من الحضارات.

مسلسل	الشهر الشمسي الهجري	اسم البرج المقابل	بدايته الميلادية	عدد أيامه
1	خرفي	الميزان	23 سبتمبر	30
2	وسمي	العقرب	23 أكتوب	30
3	برك	القوس	22 نوفمبر	30
4	شيبان	الجدي	22 ديمسبر	30
5	ملحان	الدلو	21 يناير	30
6	رُنة	الحوت	20 فبراير	30
7	ربعي	الحمل	21 مارس	31 أو 30
8	دفني	الثور	21 إبريل	31
9	ناتق	الجوزاء	22 مايو	31
10	ناجر	السرطان	22 يونيه	31
11	آجر	الأسد	23 يوليه	31
12	بخباخ	السنبلة	23 أغسطس	31

جدول (3): الأشهر الهجرية الشمسية وعدد أيام كل منها وما يقابلها من البروج وبدايتها بالتاريخ الميلادي.

0	1	2	3	4	5	6
ثلاثاء	أربعاء	خميس	جمعة	سبت	أحد	اثنين

جدول (4): التسلسل اليومي لبدء التقويم الهجري الشمسي.

مراجعات في كتاب: المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية للإمام أبي إسحاق الشاطبي (790هـ)

عبدالرحمن بن حسن العارف(*)

تعد ألفية ابن مالك رائدة المنظومات النحوية والصرفية رغم سبق ابن معطي (628هـ) له في صنع ألفيته في النحو العربي. ويعود السبب في ذلك لما اتسمت به من بساطة نظمها، وسلاسة ألفاظها، وسهولة حفظها واستيعابها وفهم معانيها، وشمولها لأبواب النحو.

وقد أتيح لها من الذيوع والانتشار والشيوع والشهرة في حلقات الدرس النحوي ما لم يتح لغيرها من منظومات النحو العربي، فكان أن تناولها العلماء في القديم والحديث بالشرح والتعليق، وإعراب أبياتها، وشرح شواهدها، ووضع الحواشي والتقريرات على شروحها، والاختصار لها.

أما شروحها فقد ذكر لها حاجي خليفة أربعين شرحاً، كما ذكر لها بعض المتأخرين أكثر من مائة وعشرين شرحاً، ومن تلك الشروح شرح ابن الناظم، والبعلي، وابن الجزري، وأبي حيان، وابن هشام، وابن عقيل، والمكودي، والسيوطي، والمرادي، والشاطبي، والغزي، وأبي داود، والهواري، وابن طولون، والأشموني... إلخ.

(*) باحث سعودي.

ويبرز من بين هذه الشروح شرح الإمام أبي إسحاق الشاطبي الموسوم بـ (**المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية**)، بل إنه يعد من أجلها وأغزرها مادة علمية، وأوسعها وأوفاها إحاطة واستقصاء؛ حيث قد اجتمع فيه من المسائل والقضايا النحوية والصرفية واللغوية ما لم يجتمع في شرح آخر، ناهيك عن الفكر الأصولي الذي اختطه الشاطبي لنفسه واستعان به في هذا الشرح، وهو ما جعل له ميزة فريدة بين شروح الألفية «لم تتوفر لغيره، ولم يؤلف عليها مثله بحثاً وتحقيقاً» كما يقول التنبكتي.

وسماه بالمقاصد لأنه كان يهدف من تأليفه هذا الشرح بيان قصد الواضع فيما وضع (المقاصد النحوية العامة)، وقصد صاحب الألفيّة من العبارات والألفاظ التي استخدمها في أرجوزته (المقاصد الشخصية الخاصة).

وكان منهجه في هذا الكتاب/ الموسوعة يقوم على شرح مفردات الألفية، وتوضيح دلالاتها، ومطابقتها لمراد صاحبها، وإعراب أبياتها، والتنبيه على مشكلات تراكيبها، وكثيراً ما كان يتوقف عند المسائل والقضايا التي عرض لها ابن مالك، ويحاول الرَّبط بين ما جاء فيها وما جاء في «التسهيل» للمؤلف نفسه ويتحرى ما بهما من اختلاف فلا يهوّل الأمر، ولا يأخذ بالزلة، وإنما يعمد للإعذار ويجيب عنها بإنصاف، فيناقشها بروية العالم المتمكن، ورؤية الأصولي المجتهد.

وقد حفل هذا الشرح بذكر آراء كثير من العلماء، مقرونة بالموازنة والترجيح، وبرزت من خلاله شخصية الشاطبي اللغوية والأصولية. واعتمد في تحقيق المسائل وأقوال العلماء على كثير من المصادر: المكتوب منها والمروي، كما حفل بكثير من الشواهد الشعرية والنثرية، والقراءات القرآنية، والأحاديث النبوية، مما يحدونا للقول: إن هذا الكتاب لم يكن شرحاً للألفية وحسب، بل هو موسوعة نحوية وصرفية ولغوية تقف جنباً إلى جنب مع أمهات كتب النحو والصرف واللغة والموسوعات النحوية الكبرى التي عرفها تراث العربية، ولعلي

لا أكون مبالغاً حينما أُؤيد ما ذكره محمد محيي الدين عبدالحميد من أن هذا الشرح «ضم جمهرة مسائل النحو العربي حتى يُغنيك عن كثير من كتب هذا الفن».

بقي أن أذكر أن هذا الكتاب (الموسوعة) ظل لسنوات طويلة محجوباً عن الباحثين والقراء، رغم شهرته وشهرة صاحبه، فمنذ عام 1404هـ كلف مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بمعهد البحوث العلمية بجامعة أم القرى بعض المحققين التابعين للمركز والمختصين في الحقل اللغوي بالعمل على تحقيق هذا السِفْر الرائع. ولكن لظروف كثيرة منها انتهاء عقد بعض الأساتذة مع الجامعة ومن ثمَّ سفرهم ومن ذلك انتقال البعض إلى جوار ربه. مما عطب العمل فيه، على الرغم من إخراج المركز لعشرات الكتب في فنون وحقول أخرى خلال هذه الفترة، حتى قيض الله له من يخرجه من الظلمات إلى النور، فصدر حديثاً (حيث خرج في حلَّة قشيبة فضلاً عن غزارة المادَّة المعرفية به، توافر على إخراجها خبرات وكفاءات مشهود لها بالبحث والتحقيق) في عشرة أجزاء، منها تسعة أجزاء للكتاب المحقَّق، والجزء العاشر للفهارس الفنية.

فأما الجزء الأول الذي نهض بتحقيقه الدكتور عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، فقد اشتمل على التعريف بالكتاب ومؤلفه، ثم الأبواب النحوية التالية: الكلام وما يتألف منه، والمعرب والمبني، والنكرة والمعرفة، والضمير، والعلم، واسم الإشارة، والموصول، والمعرف بأداة التعريف، والابتداء. وأما **الجزء الثاني** الذي حققه الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم البنا، فقد حوى تتمة باب المبتدأ والخبر، وباب كان وأخواتها، وما ولا وإن المشبهات بليس، وأفعال المقاربة، وإن وأخواتها، ولا التي لنفي الجنس، وظن وأخواتها، وأعلم وأرى، وباب الفاعل. وأما **الجزء الثالث** الذي حققه الأستاذ الدكتور عيَّاد بن عيد الثبيتي، فجاء مشتملاً على الأبواب النحوية الآتية: النائب عن الفاعل، والاشتغال، والتعدي واللزوم، والتنازع في العمل، والمفعول المطلق، والمفعول له، والمفعول فيه، والمفعول معه، وباب

الاستثناء، والحال، والتمييز، وحروف الجر. وأما **الجزء الرابع** الذي اشترك في تحقيقه كل من الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم البنا والدكتور عبدالمجيد قطامش (يرحمه الله)، فاشتمل على الأبواب النحوية التالية: الإضافة، والمضاف إلى ياء المتكلم، وإعمال المصدر، وأبنية المصادر، وأبنية أسماء الفاعلين والمفعولين، والصفات المشبهة، والصفة المشبهة باسم الفاعل، والتعجب، ونعم وبئس وما جرى مجراهما، وأفعل التفضيل، والنعت. وأما **الجزء الخامس** الذي حققه الدكتور عبدالمجيد قطامش، فاحتوى على الأبواب الآتية: التوكيد، والعطف، والبدل، والنداء، والمنادى إلى ياء المتكلم والأسماء الملازمة للنداء، والاستغاثة والندبة، والترخيم، والاختصاص والتحذير والإغراء، وأسماء الأفعال والأصوات، ونوني التوكيد، وما لا ينصرف. وأما **الجزء السادس** الذي حققه الدكتور عبدالمجيد قطامش، فقد اشتمل على الأبواب النحوية التالية: إعراب الفعل، وعوامل الجزم، والأدوات لو وأما ولولا ولوما، والإخبار بالذي والألف واللام، وباب العدد، وكم وكأين وكذا، والحكاية، والتأنيث، والمقصور والممدود وكيفية تثنيتهما وجمعهما جمعاً تصحيحاً. وأما **الجزء السابع** الذي اشترك في تحقيقه كل من الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم البنا والأستاذ الدكتور السيد تقي والأستاذ الدكتور سليمان العايد، فقد احتوى على الأبواب الصرفية الآتية: جمع التكسير، والنسب، والتصغير. وأما **الجزء الثامن** الذي اضطلع بتحقيقه الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم البنا، فاشتمل على الأبواب الصرفية التالية: الوقف، والإمالة، والتصريف، وزيادة همزة الوصل. وأما **الجزء التاسع** الذي حققه الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم البنا، فاحتوى على الأبواب الصرفية التالية: الإبدال، والإعلال، والإدغام. وأما **الجزء العاشر** والأخير من الكتاب فكان – كما أسلفت – خاصاً بالفهارس العلمية والفنية للكتاب، وقد قام بصناعتها الأستاذ الدكتور عيّاد بن عيد الثبيتي، واشتملت على ثلاثة عشر فهرساً.

وبعد، فمما لا شك فيه أن صدور هذا الكتاب يعد كسباً حقيقياً للمكتبة اللغوية والنحوية بعامة، ولتراث الإمام الشاطبي، وللمكتبة الأندلسية بصفة خاصة. وأحسب أن كثيراً من الدراسات النحوية والصرفية واللغوية التي ستقام حول هذا الكتاب في قابل الأيام ستكشف عن مكانة صاحبه بين علماء العربية، وما أضافه للفكر اللغوي العربي من آراء واجتهادات، كما سيتضح ما قدمته المدرسة الأندلسية للنحو العربي من سمات خاصة ميزتها عن غيرها من مدارس النحو في المشرق.

وأقترح في هذا المقام أن تعقد ندوة دولية تخصص للإمام الشاطبي وكتابه (المقاصد الشافية) يشترك فيها المتخصصون في الدراسات النحوية واللغوية والمهتمون بتراث الشاطبي بوجه عام، على غرار تلك الندوة التي أقيمت في الجزائر قبل أكثر من عشرين عاماً وكان محورها الرئيس الإمام الشاطبي وفكره الأصولي؛ وذلك للكشف عن الفكر اللغوي لهذه الشخصية المجددة للفكر العربي والإسلامي.

